O POWSTAWANIU PRAW MORALNYCH.

PRZEZ

ALEKSANDRA ŚWIĘTOCHOWSKIEGO

Doktora Filozofii.

Powinność jest także bytem. Styl Etyki jest historyczny.... nie może być ani rozkazującym ani doradczym.

Schleiermacher.

WARSZAWA.

1877.

O POWSTAWANIU PRAW MORALNYCH.

PRZEZ

ALEKSANDRA ŚWIĘTOCHOWSKIEGO

Doktora Filozofii.

Powinność jest także bytem. Styl Etyki jest historyczny.... nie może być ani rozkazującym ani doradczym.

Schleiermacher.

WARSZAWA.

1877.

Дозволено Цензурою

Варшава, 16 Марта 1877 года.

W Drukarni Przeglądu Tygodniowego w Warszawie, przy ulicy Czystej Nr. 2.

Przyjacielowi,

WOJCIECHOWI BIAŁOSUKNI,

na pamiątkę swych dla niego uczuć

przypisuje tę pracę

AUTOR.

I.

Objaśnienie zadania.

Nauka lubi jasność, pierwsze więc zaraz stronnice książki tak oświecić trzeba, ażeby się czytelnik nie błąkał po dalszych zdziwiony i drogi niepewny. Zanim więc przed jego myślą otworzę wnętrze naszego przedmiotu, pomogę przedewszystkiem kilkoma uwagami metodę i właściwe znaczenie zadania obecnej pracy zrozumieć.

Sprawa metody badań etycznych posiada dosyć treści do wypełnienia osobnego nad nią traktatu, a nawet niedawno dostarczyła materyału obszernej i ciekawej książce [1]. Nie wzbrania to nam jednak główne tej sprawy pytania, w mierze potrzeby, krótką odpowiedzią załatwić.

W historyi filozofii niejednokrotnie odzywały się głosy przeciw słownym w niej nadużyciom, które niezestraszone do dziś, zasypują naukowe piśmiennictwo rezultatami nieumiejętnej i bezużytecznej szperaniny w wyrazach. Nikt jednakże silniej i dokładniej nicości takiego kierunku nie wykazał, jak wielki angielski filozof, którego reformatorskiej chwały dzieje umysłowego rozwoju nowszych czasów nigdy dość nasławić się nie mogą, jak John Locke. Całą trzecią księgę swego jeszcze dotąd znakomitego dzieła poświęca: „wyrazom” a wiele w niej miejsca ich nadużywaniu. „Byłoby bardzo trudno — powiada on [2]) — kogoś

---

[1]) Henry Sidgwick: *The Methods of Ethics*. London 1874. O ile mi wiadomo, praca jedyna w swoim rodzaju, jeżeli z niego wyłączymy rozprawy w całości wykładu teoryi etycznych.

[2]) *Essay on human understandig*. Lond. 1727. B. III Ch. X § 16.

przekonać, że wyrazy których używa jego ojciec lub nauczyciel, kaznodzieja lub jakiś inny szanowny przewodnik, nic takiego nie znaczą, coby w naturze przedmiotów rzeczywiście istniało. Nie jest to może wcale najmniejsza przyczyna trudności zmuszenia ludzi do odstępstwa od swych błędów, nawet w tych mniemaniach, które się jedynie wiedzy tyczą i nie mają żadnej innej korzyści nad prawdę. Wyrazy bowiem, któremi się przez pewien czas posługiwali, tak silnie tkwią w ich umyśle, iż nic dziwnego, ze złączonych z niemi pojęć wyrzec się nie mogą. Wiele upartych sporów — mówi dalej Locke [1]) — należy przypisać nadużyciu wyrazów."

Myśli te, powtarzane później niejednokrotnie z większym lub mniejszym naciskiem, pobudziły nawet jednego z francuzkich myślicieli — M. Helvetiusa — do zaprojektowania oryginalnego ale zarazem równie bezskutecznego, jak niewłaściwego na złe lekarstwa. Trafnie wykazawszy historyczną zmienność i obecną chwiejność kilku przykładowo wybranych i na pozór jednoznacznych wyrazów, dochodzi do wniosku, że „należałoby ułożyć słownik, w którymby rozmaite wyrażenia połączone były ze swemi ściśle określonemi pojęciami [2]). Ażeby powszechnie ustalić znaczenie wyrazu: *dobry*, stosowanego w nauce moralności, musi jakiś wyborny słownik oznaczyć jego dokładną myśl. Dopóki dzieło takie nie zostanie zredagowanem, wszelki spór w tym przedmiocie nie będzie miał końca" [3]).

Tendencya tego pomysłu, któremu autor ciągłem powtarzaniem doniosłą chce wywalczyć wartość, najlepiej przekonywa, jak ułudną jest metoda filozofowania nad wyrazami i jak nieopatrznie sam Helvetius wpadł w jej sidła. Scisłość bowiem pojęcia zamkniętego, w pewnem słowie, ustaloną być może tylko na czas jego niezmienności; że zaś pojęcia wskutek naukowych badań i odkryć ustawicznie i szybko się zmieniają, podczas gdy odpowiadające im wyrazy ulegają nieporównanie mniejszym przekształceniom, należało by więc owe słowniki ciągle przerabiać,

---

[1]) *Tamże* § 22.

[2]) *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation.* Londres 1773 T. I Sec. II Ch. 19.

[3]) *Tamże* Ch. 16.

gdyż raz na zawsze ułożona ich norma okazałaby się w każdym późniejszym momencie rozwoju pojęć fałszywą. Znakomity pozytywista francuzki Wyrouboff [1]) uwidocznił wybornie ten wypadek, rozebrawszy skład pojęć: *życie*, *przyczyna i siła*, których różne definicye tracą swą słuszność, w miarę jak ich przedmioty coraz inną stroną badaczom się ukazują. Gdyby więc Helvetius dał był w swym słowniku jak najściślejsze określenie *życia* lub *siły*, już dziś wydało ono by się nam niedostatecznem, a za lat tysiąc może by nawet nie zasłużyło na historyczną wzmiankę.

O wyznaczeniu zatem słowom stałych pojęć marzyć i mówić dziś mogą ci tylko, którzy przypuszczają, że ich myśli są ostatniemi ogniwami w łańcuchu prawd i że wiedza przeszedłszy wszelkie stany niedoskonałych przemian, na nich kończy i niemi koronuje swój rozwój. Stary Plato, mędrkując z nieporównaną lingwistyczną naiwnością w *Kratylosie*, powiada ustami Sokratesa:

„........Więc również i nazwy nie byłyby nigdy podobne do przedmiotu, gdyby przedtem to, z czego się składają, nie miało jakiegośkolwiek podobieństwa z tem, czego nazwy są kopijami? Tem zaś, z czego owo zestawienie dokonywać się musi, są litery?

Kratylos. Tak. ρ ma podobieństwo z prądem, ruchem i twardością; λ z gładkiem i miękkiem i t. d." [2]).

Ci, którzy by tego rozumowania nie podpisali, a jednocześnie pragną między słowem a jego pojęciem zaprowadzić niezmienny stosunek, powinniby po namyśle przyznać, że ono jest wywiedzione na prawidłach ich logiki. Bo jeśli summa głosek wyrazu odpowiada oznaczonej summie treści jego znaczenia, dla czegóżby każda pojedyńcza głoska nie miała posiadać swej odpowiedniości?

Bądź co bądź, pokuszenia i argumentacye, które nas w ustach platońskich interlokutorów nie rażą a nawet Helvetiusom wybaczyć się dadzą, tracą prawo do rozgrzeszenia pod piórem współczesnych nam myślicieli. Tymczasem są one dotąd nie taką rzadkością jaką być winny. Zwłaszcza większa część filozofów niemieckich z przestarzałem już złudzeniem powtarza ciągle naiwny

---

[1]) *Rev. de la Phil. posit.* 1874. *Jouillet-Août* 99 i n.

[2]) *Krat.* 434 BC.

paradoks Kratylosa, że „kto rozumie nazwy, rozumie przedmioty" [1]), wypytując się wyrazów, jaką należy ich pojęciom dać definicyę. W traktatach np. pedagogicznych można znaleźć całe stronnice zapisane medytacyami nad słowem *nauczać* (unterrichten), tłomaczeniami jego składu i pochodzenia, odgadywaniem pierwotnych znaczeń, a to wszystko, aby określić — cel nauczania. Zamiast rozstrzygnąć pytanie niezależnie od wszelkiej nazwy, jej się naprzód radzą, jak na nie odpowiedzieć.

Rozumie się, że tak opaczna metoda badania zakreśla jedynie koła do kręcenia się na jednem miejscu, zamykając wszelkie z nich wyjścia. I rzecz dziwna, że większa część pola naszej obecnej wiedzy marnieje pod tą bezpłodną uprawą. Nauki przyrodnicze, chociaż w rodzinie umiejętności należą do najmłodszej generacyi, wcześnie wyzwoliły się z tego błędu i w twierdzeniach swych nie uwzględniają zupełnie przepisów, jakie im mowa narzuca. Nie za jej pośrednictwem poznajamiają się z faktami, lecz zwracają się po nie wprost do natury. Chociaż język zna ciągle *wschód* i *zachód słońca*, *barwy* lub *kwiat paproci*, nie przeszkadza to astronomii dowodzić, że słońce nie wschodzi i nie zachodzi, psycho-fizyce — że barwy są tworem naszych oczu, a botanice — że paproć nie kwitnie. Cóż by wartą była analiza przyrodnika, gdyby ten, zamiast badać zjawisko w naturze, badał je w wyrazie, powołując go na świadectwo istnienia faktu?

Taki właśnie zwyczaj panuje dotąd przy rozbiorze objawów duchowych, a także i moralnych. Tu zwykle filozofowie rozpoczynają od badania słów, nie poddawszy ich poprzednio żadnej kontroli, nie spytawszy się, czy oznaczonym przez nie pojęciom odpowiadają rzeczywiście identyczne fakta. Znalazłszy np. w mowie wyraz; *sumienie*, odrazu przystępują do definicyi faktu, nie przekonawszy się uprzednio, czy istnieje taki organ moralny, jaki zwykle pod słowem *sumienie* rozumiemy [2]).

Ściśle biorąc, wyraz dla każdej innej nauki, oprócz tej do której jako przedmiot specyalnie należy, jest brzmieniem niemem.

---

[1]) *Tamże* 435 D.

[2]) Trafne uwagi w tym przedmiocie znaleźć można między innemi w pośmiertnej rozprawie Johna St. Millla: *Three Essays on Religion* London 1875 Nature I.

Może wreszcie dać dla jakiegoś zjawiska objaśnienie historyczne, t. j. nauczyć, jak ono w pewnym czasie i miejscu pojmowanem było, ale nie może być nigdy jego tłomaczeniem ścisłem—ostatecznem. Czy istnieje w naturze specyalny żywioł, któryby fizyka mogła nazwać: *wiatrem?* A przecież mowa nasza powiada, że cóś takiego istnieje. Językowy zatem dźwięk w tym wypadku, albo nas niczego nie uczy, albo uczy błędnie. Zupełne zaufanie mowie zrodziło właśnie na polu badań moralnych nawskróś fałszywą, filologiczną metodę objaśnienia zjawisk, która w etyce doprowadziła do poplątanych nieporozumień, udaremniła najbardziej natężone wysiłki odemknięcia zagadek, dała nakoniec przyszłości pouczające ostrzeżenie jakościowem ubóstwem swych rezultatów. Najznakomitsze bowiem zkądinąd głowy tak nieraz powikłały się w swej filologiczno-etycznej sieci, że nie mogąc sobie inaczej poradzić z licznemi synonimami, dorabiały dla każdego odrębny fakt lub organ. Dość dla przykładu odczytać typowe w tym względzie wywody Kanta w *Metafizyce Obyczajów*, który zgodnie ze swą zasadą wyszukiwania dla wszystkich wyrazów powszedniej etycznej terminologii realnego podkładu, czując się więc zmuszonym rozlokować w ludzkim umyśle i specyalnemi opatrzyć atrybucyami najrozmaitsze władze, posiadające w języku swe tytuły, jednym nadał niezależne urzędy, z innych urządził w biednem człowieczem sumieniu cały sąd karny, z kodeksem, oskarżycielem, sędzią, obrońcą i oskarżonym [1]), co najgłębszy z jego krytyków dowcipnie nazwał „prawniczo-dramatycznym" trybunałem.

Ślady fałszywych kroków na tej drodze zbyt są wyraźne, ażebyśmy ich torowi w naszem badaniu powierzać się mieli. Nie utarte więc etyczne słownictwo dostarczać nam będzie drogowskazów, ale objęte zakresem etyki fakta. Tymczasem zaś, ażeby przedmiot obecnej analizy został dokładnie sformułowany

---

[1]) „W sprawie sumienia *(causa conscientiam tangens)* człowiek wyobraża siebie jako sumienie *ostrzegające (praemonens)* przed decyzyą...

Gdy już czyn został dokonany, występuje naprzód w sumieniu *oskarżyciel*, ale, jednocześnie z nim, *obrońca* (adwokat)" i t. d. *Metaphysik der Sitten* (herausg. v. Kirchmann, Berlin 1870) Thl. II, Einl. § 13 (284). Porów. także Einl. XII a. b. c. (234 i n.)

i nie nasuwał pojęć wątpliwego znaczenia, uważam za konieczne jak najszczegółowiej go określić. I tak:

Przez *moralne prawo* rozumiem *każdą* w pewnej *społecznie* uorganizowanej grupie *ludzi* powstałą i obowiązującą ich regułę, według której osobnik *wolę* swoją wobec *warunków jej objawiania* kierować (t. j. według której chcieć) *powinien*.

Późniejszy ciąg rozumowań wyjaśni, jak mniemam, wszystkie racye tego określenia, tu więc ograniczyć się mogę na takich jedynie komentarzach, któreby nie rozwiązując naszego zagadnienia, dostatecznie myśl jego wyłożyły.

1. Prawem moralnem nazwaliśmy *każdą* w uspołecznionej grupie obowiązującą regułę. Jest to najważniejszy punkt powyższej definicyi, a zarazem podstawowa kwestya umiejętnej etyki. Zwykle, nietylko w życiu ale i w filozofii, te jedynie prawa uznajemy za *moralne*, które są *u nas* obowiązujące. Wszystkie zaś reguły, które od naszych się różnią, chociażby gdzieindziej zupełną posiadały sankcyę, piętnowane bywają nazwą niemoralności. Że podobne postępowanie nie ma żadnej słusznej wymówki i przystoi tylko absolutystycznym dekalogom, dowieść bardzo łatwo. Bo zechcijmy zastanowić się, jaki i gdzie nabyty posiadamy przywilej potępiać i bezcześcić to, co inna grupa ludzi uznała za godziwe, dobre i użyteczne dla swego życia i bez czego istniećby nie mogła? Dla czego *moralne* prawo Eskimosów ma być *niemoralne, dla tego tylko* że nie jest przyjętem *u nas?* Trzeba przecież nie spuszczać z uwagi tego względu, że ile razy inne grupy społeczne zastosują do nás tęż samą zasadę, którą my się względem nich posługujemy, również wszystkie nasze prawa im przeciwne ściągną na siebie z ich strony zarzut niemoralności. Spartanka serdecznie rozśmiałaby się w oczy naszemu moraliście, gdyby ją chciał za to strofować, że zamiast słabowitego męża wybrała sobie z jego zgodą zastępczo na czas pewien silnego młodziana, na ojca swych przyszłych dzieci. Gdyby bramin spostrzegł chrześcijańskiego misyonarza ratującego z nieszczęścia paryę, z pewnością doznałby uczucia moralnej odrazy. Do tego punktu powrócimy jeszcze z większą niż obecnie szczegółowością, na teraz zaznaczę tylko jeden wysoce charakterystyczny wypadek. Najpoważniejsi podróżnicy wróciwszy do Europy, zamiast umiejętnych wskazówek co do powstania nieznanych nam obyczajów u ludów pierwotnych, przywożą z sobą obfity ładunek dziecinnych oburzeń

na ich zepsucie. Zbudowane w Europie z tego materyału etnologiczne traktaty prześcigają się w krzywdzącem poniżaniu objawów odmiennej moralności. Że tak postępują ci, którzy gdzieś po za życiem ludzkiem odkryli czyste jej źródło i nie chcą żadnego uznać na ziemi, ukazując w razie sporu po nad całym światem zawieszone, dla wszystkich jednakowe i niezmienne przykazania, to nietylko jest mniej dziwnem, ale nawet w zupełności z ich zasadą konsekwentnem. Ale że tejże samej taktyki trzymają się umysły, które w całej przestrzeni znają i widzą tylko kombinacye i przemiany sił natury; że też same potępienia słyszymy z ust wolnomyślnych historyków, etnografów, bijologów, przyrodników, to zaiste jest jeszcze bardziej zagadkowem, niż błędnem. Jak dalece zaś ten nienaukowy zwyczaj w naukowym świecie się utarł, dość powiedzieć, że pisarz tak pozornie od przesądów niezależny jak John Lubbock, nie dostrzega naiwności swych słów, gdy na pochwałę Eskimosów wyznaje, że są „ludem spokojnym *i moralnym* (!)" jak gdyby były ludy niemoralne. Takie zaś jedno wyrażenie sądzi odrazu naukową wartość pozycyi autora. Myliłby się jednak ten, ktoby mniemał, że taką nieuwagą grzeszy tylko J. Lubbock i niewielu mu podobnych. Przeciwnie, nawet tacy badacze jak Darwin lub Wallace mogliby się upomnieć o chwałę zasługi potępień każdej wydatniejszej różnicy między moralnością europejską a pierwotną. [1]) Czy zaś tym sądom służy za zasadę cóś innego niż dogmat, który wszystkie dusze nienależące i niezaciągnięte do sekty skazuje na wieczne potępienie?

Tymczasem dość wtym przedmiocie, dla usprawiedliwienia jednego wyrazu naszej definicyi.

2. Powstawanie praw moralnych odnieśliśmy do *społecznej* grupy. Dotąd bowiem żadne inne nie są nam znane. Bo chociażbyśmy przyjęli na wiarę zasadę tej etycznej szkoły, według której prawodawcza mądrość zredagowała dla ludzi kodeks moralny bez żadnego z ich strony udziału i zupełnie od ich woli niezależny, jeszcze i wtedy musielibyśmy wyznać, że wiemy o nim o tyle tylko, o ile w życiu społeczeństw widzialnie pod postacią ich uczuć i obyczajów występował i że poszukiwania nie odkryły dotąd ani jednego przykładu moralności jednostkowej, ani jednego człowie-

---

[1]) Darwin: *Select. in relation to sex.* London, 1871. Ch. XIV.

ka, któryby sam przez się, bez stosunków z jakąkolwiek żywą istotą, doszedł do wiedzy o prawach moralnych i niemi się w swych czynach kierował.

3. Według naszej definicyi prawo moralne określa stosunek woli człowieka do *warunków jej ujawnienia.* Ostatniem wyrażeniem obejmuję wszystko, co pośrednio lub bezpośrednio wolę ogranicza: więc zarówno elementa fizyczne jak ludzkie. Ludzie zaś przedewszystkiem wzajemnie swoją swobodę warunkują. Mechaniczne ruchy naszego życia nie odsłaniają nam splątanej i z najrozmaitszych włókien utkanej sieci moralnych, z każdą chwilą istnienia połączonych zależności od współżyjących z nami. Gdy jednak uważniej rozpatrzymy jakikolwiek z tych ruchów, z łatwością spostrzeżemy jego skomplikowane ograniczenia. Chcąc wykonać najprostszą czynność, musimy uwzględnić niezliczone mnóstwo etycznych konieczności pierwszorzędnej wagi. Na możliwość wykonania tak niezależnej z pozoru woli, jak zamiar wyjścia na ulicę, składa się nietylko pokarm, który mi daje do tego siły, ubranie, które mnie okrywa, schody, które nadół zejść pozwalają i t. d. lecz także mój pośredni stosunek do rozmaitych osób warunkujących swoją wolą to wyjście a bezpośrednio moje prawa do owego pokarmu, którego sam nie przygotowałem, do ubrania, którego sam nie zrobiłem, do schodów, które nie do mnie należą i t. d. Jeśli znowu spojrzę na ten prosty fakt z drugiej strony, spostrzegę, że równie skomplikowane pasmo moralnych reguł ogranicza wolę innnych jednostek, któreby mi w zamiarze moim przeszkodzić mogły, i tym sposobem umożebnia mi jego spełnienie. Gdy nawet samotnie siedząc w swym pokoju piszę te wyrazy, muszą wszystkie moralne prawa nademną czuwać, gdyż bez ich opieki nie mógłbym tego dokonać. Słusznie więc powiedzieć można, że zbiorowa wola otoczenia tworzy summę pierwszorzędnych warunków objawiania się woli jednostkowej.

Ale w skład tych warunków wchodzą także i żywioły martwe, nieludzkie — czy i względem nich moralne prawa stosunek naszej woli określają? Niewątpliwie. Bo chociaż każde moralne prawo—jak to później wykażę jest zawsze formą stosunku jednej woli do drugiej, w wielu wszakże razach tak się ten stosunek przekształca, że z określenia pozycyi woli względem woli powstaje określenie pozycyi woli względem przedmiotu. Tak np. istniejący dotąd u wielu narodów zakaz jedzenia pownych zwierząt,

który dziś jest obowiązkiem woli względem mięsa, pierwotnie był obowiązkiem woli jednostki względem innej woli, w tem mięsie przypuszczanej lub go broniącej.

4. Prawu moralnemu poddaliśmy w definicyi *wolę* a nie czyn co zwykle robi Etyka —dla tego, że z jednej strony wszelki czyn pochodzi (z zewnętrznie przymuszonej lub nieprzymuszonej) woli a powtóre, że są moralne prawa zwłaszcza w religijnych kodeksach, które się wyłącznie do niej odnoszą. Moralna więc reguła wtedy tylko w ogólnem swem znaczeniu przypisywaną być może *czynom*, jeżeli pod to pojęcie podciągniemy również i akty woli.

5. Pozostaje nam wreszcie do objaśnienia ostatni a przytem jeden z najważniejszych punktów naszej definicyi. Wprowadziliśmy do niego pojęcie *powinności*. Jest ono podstawowem, rzec można, charakterystycznem we wszystkich systematach moralnych, dła tego oznaczyć je muszę ze szczególną scisłością, tem więcej, że objaśnienie takie jest najważniejszym komentarzem do zrozumienia naukowego kierunku obecnej pracy. I tym wszakże razem odesłać muszę czytelnika po szczegółowsze określenie do dalszego jej ciągu. Językowe znaczenie wyrazu *powinien* omijam, gdyż o nie w tej chwili nie chodzi, a zresztą nie jest zmącone żadną wieloznacznością. Natomiast postawmy sobie pytanie: jeśli Etyka ma być systematem wiedzy ścisłej, t. j. jeśli ma zadość czynić warunkom wymaganym od każdej nauki, jaką rolę grać w niej muszą prawa oznaczone charakterem powinności?

Jest to bowiem dziwne, że żadna inna umiejętność, oprócz niej, nie składa się z samych rozkazów. Każda bowiem bada przedewszystkiem objektywnie prawa rządzące pewną dziedziną zjawisk, często nawet (geologia) nie wiele się troszcząc o ich zastosowanie. Fizyk wykazawszy, że naelektryzowany drut posiada własności magnesu, nie objawia światu tej prawdy jako obowiązek urządzenia telegrafu. Psycholog dowiodłszy, że choroby umysłowe przekazują się w drodze rodzinnej dziedziczności, nie uważa się za upoważnionego wzbronić waryatom możności zawierania małżeństw. Chemik doszedłszy do wniosku, że pierwiastki azotowe są pożywne, nie zmusza ludzi do karmienia się obfitującemi w nie roślinami. Astronom wyliczywszy chwilę zaćmienia słońca, nie poleca powszechnego na obserwacyę zgromadzenia. Dla czegoż więc tylko moralista wyraża etyczne prawa w formie nakazu? Dla czego za przykładem chemika, fizyka, psychologa

lub astronoma nie mówi, że cóś się *staje* lub *staćby się mogło*, lecz że *stać się powinno?* Dla czego powiada, że człowiek *powinien* za dobroczynność wdzięcznością *odpłacać*, kiedy naturalista wspominając o analogicznym stosunku, twierdzi tylko, iż słoń za okazaną mu dobroczynność wdzięcznością odpłaca? Na wszystkie te pytania odpowiedź jedna: dla tego że taki moralista nie zajmuje stanowiska naukowego, dla tego że w jego sposób pojęta Etyka nie jest systematem badania objektywnego, lecz ustawą. Ażeby nim być mogła, musi dopełnić kardynalnego warunku wszelkiej umiejętności, mianowicie traktować prawa powinności naprzód jako nikogo nieobowiązujący przedmiot, zanim je w zastosowaniu podniesie do znaczenia obowiązującej władzy. Każda bowiem nauka występuje w dwojakiej postaci: jako teoretyczna, kiedy ukazuje i jako praktyczna czyli stosowana, kiedy nakazuje prawdę. W pierwszym charakterze mówi o tem jedynie, co jest; w drugim— co czynić należy, aby się cóś stało. Teoretyczna np. fizyka powiada tylko, że strumień elektryczny magnetyzuje drut, stosowana—że dla namagnetyzowania drutu trzeba po nim przepuścić elektryczny strumień. Podobnie więc należałoby postępować w Etyce [1]): teoretyczna może tylko powiedzieć, że w pewnych warunkach czasu, miejsca i cywilizacyjnego rozwoju szanowanie cudzej własności uważanem było lub jest za obowiązek, prawodawczego jednak wygłoszenia tej reguły zrzec się winna. Jako nauka teoretyczna przedstawia w każdej powinności moralne zjawisko, objektywnie pojęty fakt, dopiero w charakterze praktycznym nadać jej może siłę moralnego musu, obowiązku.

To rozgraniczenie dwu odmiennych sfer Etyki jest, jak mniemam, równie wyraźne jak konieczne.

---

[1])Pierwszym myślicielem, który Etykę odsądził od teoretycznych celów i którego wyrok brzmi dotąd w przekonaniach większej części (jeżeli nie wszystkich) uprawiaczy tego gatunku filozofii, był Arystoteles. Wyrok zaś swój i motywa wypowiada temi słowy: „Ponieważ badanie Etyki nie ma za cel—jak inne gałęzie filozofii—teoretycznego poznania t. j. bierzemy ją za przedmiot naszej rozprawy nie po to, aby się dowiedzieć co jest cnota, lecz aby stać się cnotliwemi ludźmi, inaczej bowiem *jakąż mielibyśmy z tego korzyść?*—przeto i t. d.“ *Ethic. Nic.* L. II Cap. 2. Potomność jeszcze dotąd nie wypłaciła się z długu czci dla mistrza pokorą przed jego słowami. Etyka prawie nie zmieniła dotąd swej definicyi, wzbogaciwszy nowym przykładem metodę utrzymywania nauk nie dla faktów ale dla wyrazów.

Ażeby je wszakże przed mniej wprawnym w filozoficzne myślenie czytelnikiem jeszcze lepiej uwydatnić, przeniosę przykładowo też samą zasadę na pole umiejętności innej a zarazem z naszą pod wielu względami dość pokrewnej. Aż po najdalsze krańce cywilizacyi wszędzie rozlegają się spory o to, jakich gramatycznych form stale trzymać się należy w mówieniu i pisaniu. Otóż mimo że do tych sporów mięszają się i lingwiści, każdy z nich przyzna, że pytanie jak *powinien* się pewien wyraz pisać lub wymawiać, leży poza obrębem lingwistyki teoretycznej. Wprawdzie może jej badacz, wspierając się bądź na przeważnym zwyczaju, bądź na językowych wzorach lub utylitarnych względach, jedną ortografiję przenieść i zalecić nad drugą, ale wtedy przestaje być badaczem teoretycznym, dla którego każda forma mowy jest z innemi równowarta, i przechodzi w sferę pomysłów praktycznych ulegających prawu ceny. Dopóki więc trzyma się swego właściwie naukowego stanowiska, nie może wygłaszać żadnych rad, napomnień, zakazów, nakazów, gustów; gdyż dla niego wszystkie objawy językowe są w swej doskonałości sobie równe. Czy wyrazy są pisane głoskami czy rysunkiem, czy z prawej ku lewej czy z lewej ku prawej stronie, czy z dołu do góry czy z góry do dołu, czy mają takie zakończenia czy inne: wszystko to jest dla badającego przedmiot objektywnie całkiem obojętne. Ponieważ bezpośrednio zaplątani jesteśmy w spory, z trudnością przychodzi nam dojrzeć granicę, od której się poczyna sfera praktycznych jedynie operacyi w walkach o pisownią. Jeśli wszakże przeniesiemy się myślą w inne czasy lub miejsca, z łatwością, spostrzeżemy, że chociaż i tam podobna niezgoda istniała i starcia się zapalały, każda z językowych form ma dla nauki jednakową wartość, tak jak każda z tych, które dziś rozmaicie oceniamy, będzie dla przyszłości z innemi równoważną.

Słowem więc lingwista żadnemi powinnościami nikogo nie krępuje, bada jedynie prawa języka, pozostawiając praktycznemu znawcy ich stosowanie.

Podobne stosunki zachodzić muszą na polu zjawisk etycznych. Jakkolwiek objektywni ich badacze mogą zabierać głos w bieżących sporach o obowiązki, sankcyonowanie ich jednak nie jest zadaniem Etyki teoretycznej. Jeśli zaś nam dziś trudno odróżnić przedmiot badania od jego nad nami władzy, to zwróciwszy myśl w odległe od nas czasy, odrazu pojmiemy, że moralne prawa

które tam były przykazaniami, są dla nas, tak jak nasze będą dla przyszłości, tylko naukowym materyałem, że zatem Etyka, jako nauka, prawa te," t. j. wszelki układ powinności, traktować może jedynie jak każdą inną formę bytu, jak każdy obojętny przedmiot badań.

„Jedyną cnotą dla nauki—jak słusznie wyraził się Herbart jest prawda." Zdanie to nie traci swej mocy nawet w odniesieniu do teoryi cnoty.

Dotychczasowe pojmowanie Etyki zwykle o tem zapominało albo, szczerzej mówiąc, nie wiedziało i dla tego z nielicznemi wyjątkami była ona moralną hygieną, prawodawstwem, religiją, kaznodziejskiem napominaniem, wreszcie wszystkiem a namniej nauką. Jeśli zaś mimochodem badano zagadnienia etycznej objektywnie, to tylko o tyle, o ile one wchodziły w zakres psychologii t. j. o ile usiłowano oznaczyć moralne uczucia.

Dwadzieścia kilka wieków dawano Etyce do odegrania najrozmaitsze często jej naturze zupełnie obce role, troskliwie usuwając ją od charakteru rzeczywistej umiejętności. O porównawcze, historyczne w niej badania ledwie nasz wiek się upomniał. Przed nim była ona ciągle ze swych praw do tego pola nieprzerwanie wydziedziczaną. Wtym względzie Plato jest jak bliznię, podobny do Kantów, Fichtych, Leibnitzow a wreszcie do filozofów odzywających się pod datą bieżącego roku. Studiując hystoryę filozofii moralnej, czujemy wprawdzie nową myśl pulsującą w systematach głębszych, czasem nawet wychylała się ona z nich jakiemś pojedynczem zdaniem, nigdzie jednak nie zdołała się rozwinąć i dojrzeć. „Moralność, powiada np. Holbach, jest nauką faktów... nauką stosunków istniejących między umysłami, wolami i czynami ludzkiemi, podobnie jak geometrya jest nauką stosunków istniejących między ciałami." [2]) „Wogóle filozoficzna Etyka—pisze Schopenhauer [1])—pożyczyła sobie w chrześcijańskich stuleciach formy od teologicznej. Ponieważ zaś ta ostatnia jest rozkazującą, więc i filozoficzna wystąpiła w postaci nauki prawideł i obowiązków.

---

[1]) *Système de la Nature.* Londres 1770. P. I, Ch. X, S. 167, 211.

[2]) Schopenhauer: *Ueber die Grundlage der Moral.* Leipz. 1860. S. 122, 125, 195. Przed nim jeszcze występowali z tąż samą tendencyą: Beneke i Schleiermacher. Patrz niżej.

Ujęcie Etyki w formę rozkazującą, jako nauki o powinnościach, pochodzi niewątpliwie od Dekalogu... Ja przeciwnie stawiam za cel Etyce wykład najrozmaitszych w moralnym względzie działań człowieka, objaśnianie ich i sprowadzanie do ostatecznej zasady." Mając przed oczyma ten fakt ledwie możemy pojąć, dla czego tak prosta, we wszystkich innych umiejętnościach stosowana metoda indukcyjnego badania wyłączaną była aż do najnowszych czasów z etyki. Jest to—jak wspomniałem—tém dziwniejszem, że nietylko myśliciele kierunku idealnego, u których absolutystyczna prawodawczość bywa powszednim zwyczajem, ale nawet krańcowi materyaliści, którzy z podstaw swych teoryi usunęli zasady wartości, dla których rozwój i przemiany natury rządzonej koniecznością mechanicznych i stałych praw nie znają ani różnic ani stopni zła i dobra, nawet ci, przeniewierzając się bezwiednie swoim własnym dogmatom, ograniczali się w Etyce na wydawaniu rozkazów.

Sumując zatem powyższe uwagi wypadnie nam jako wskazówka drogi naszego badania ten wniosek, że wszelkie a więc i wyżej wyrażone zagadnienie Etyczne ściśle rowiązanem być może tylko wtedy, jeśli usunąwszy wszelkie aprioryczne pomysły, zwrócimy się bezpośrednio i jedynie po odpowiedź do tych faktów, w których metodą porównawczo-historyczną doszukać się możemy początku i działania moralnych praw. Że zaś prawom tym nie będziemy nadawać żadnych przywilejów, bez względu na ich możliwe u rozmaitych ludów różnice, że one ciągle dla nas stanowić będą przedmiot poszukiwań a nie władzę obowiązującą—już zaznaczyłem.

Nie myślę wcale tego ukrywać, owszem wyznaję otwarcie, że na takie stanowisko sprowadzona etyka przestaje być częścią starej o wszystkiem rozprawiającej filozofii i zamienia się na umiejętność, która dotąd w klassyfikacyi wiedzy nie pozyskała odrębnej pozycyi i wkracza w dziedzinę innych, przedewszystkiem zaś historycznych nauk. Nie jest to dla niej ani zła dola, ani nagana. Ci zaś, którzyby oznaczonemu przez nas zakresowi Etyki chcieli zarzucić niepewność własnych granic i zarywanie obcych, niech zechcą się zastanowić, czy byliby w stanie jakiejkolwiek, nawet najbardziej zdecydowanej nauce wykreślić odrębne, ani częścią do innych umiejętności nienależące pole. Wprawdzie wiedza nasza przedstawia się dziś pod różnemi postaciami,

w gruncie wszakże jest jedna. Granice między jej działami dla tego tylko istnieją, że rozłącza je sieć dla nas ciągle jeszcze nieznanych zjawisk. Tam się kończy jedna nauka a poczyna druga, gdzie tracimy ślad i możność przejścia z jednej sfery objawów do drugiej. Gdzie zaś na rozdzielającą je przepaść (np. między fizyologiją i psychologiją) nowy pochód badań rzucił most, tam obie dziedziny tak się zbliżyły, że już pozostaje do wyczekania tylko chwila ich zupełnego zjednoczenia. Marzenie Laplace'a o wynalezieniu takiej ogólnej formuły, z którejby można było wywieść wszystkie i wszelkiego gatunku wypadki przeszłe, teraźniejszą i przyszłe, zarówno obroty ciał niebieskich jak obroty ciał ludzkich pod przewodnictwem Aleksandra W. lub Napoleona, marzenie to mowię, może będzie ostatnią zdobyczą naszej dziś rozbitej wiedzy. Zanim wszakże myśl do tego kresu przebrnie, musi rozdzielona iść po rozmaitych drogach i ścieżkach, musi pracować w rozlicznych kierunkach, w rozlicznych umiejętnościach. Stała i niezmienna klasyfikacya nauk jest dziecinnną zabawką, gdyż każdy tego rodzaju szemat może być tylko uporządkowaniem obecnego gospodarstwa wiedzy. Jedne umiejętności zamierają, inne niespodziewanie się rodzą; każda zaś ma z innemi równe prawo obywatelstwa, jeśli zdoła zawładnąć jakimś działem zjawisk i wydobyć z nich nowe prawdy. Taki zaś swój własny grunt etyka jako badanie praw rządzących stosunkami moralnego rozwoju ludzkości posiada, i dla tego jest osobną nauką a nie jedną wyroślą pięciogłowego potwora starej filozofii.

II.

Historya mniemań o powstawaniu praw moralnych.

Niewątpliwie ważną i ciekawą stroną naszego zagadnienia są jego losy zapisane w dziejach filozofii moralnej, która nań oddawna zwracała pilną i nigdy niesłabnącą uwagę. Przypomniawszy sobie najprzeróżniejsze i niezmiernie dawną datą oznaczone opinije, możnaby nawet z pozorną słusznością przeląc się słów Schopenhauerowskiego ostrzeżenia, według którego szukanie podstawy moralności liczy już „dwa tysiące lat daremnie robionych usiłowań", a „olbrzymia trudność zadania z tego się okazuje, że nietylko filozofowie wszystkich czasów i krajów zęby sobie nad niem powyłamywali, ale nadto wszyscy bogowie Wschodu i Zachodu byt mu swój zawdzięczają [1])". Chociaż ciągle wszyscy niemal moraliści, może mniej dosadnie, ale z równą stanowczością powtarzają tę samą myśl, jeśli nie obawa trudności, to w każdym razie pamięć na zawody miałaby tylko pozorną racyę. Bo wprawdzie samo pytanie, jakie obecnej pracy postawiłém, było już rzeczywiście od dwu tysięcy lat załatwiane, w tę wszakże formę, w jakiej teraz przed nami staje, zostało bardzo niedawno ujętem. Jeśli fakt ten jest pewnym — a że takim jest będę się starał później udowodnić, mógłbym rozpocząć historyę naszego zagadnienia tam, gdzie się istotnie pierwsze jej wyraźne ślady zaznaczyły, omijając szybko wszystkie opinije, które się na nią nie składały. Była by to droga krótsza i łatwiejsza, ale zarazém dwakroć mniej dla dobra całego studyum użyteczna: gdyż naprzód nie chciałbym gołosło-

[1]) Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, II Aufl. Leipzig 1860. Część druga I, 1. (108).

wnością narażać swych twierdzeń na utratę siły wobec tych, którzyby przeciw nim pod jakiemkolwiekbądź natchnieniem z naukową bronią do walki wystąpić chcieli; powtóre—i co ważniejsza—pragnąłbym zyskać ufność i uwagę nieprzygotowanego specyalnie czytelnika dla późniejszych pozytywnych wywodów. Dla tego to właśnie na poparcie wyrażonego twierdzenia, że badanie genezy praw moralnych ze stanowiska etnologiczno-historycznego jest zagadnieniem nowszych czasów, przebiegnę pokrótce nawet te epoki dziejów filozofii, w których ono nie dało jeszcze żadnego śladu życia lub dopiero słabo zapowiadało się w występowaniu zagadnień pokrewnych. Rzecz naturalna, że ani nie zamierzam ani mogę uwzględniać całości dotykanych systematów lub zatrzymywać się przy teoryach, które w historyi Etyki zasłużyły sobie ledwie na bibliograficzną pozycyę.

Zarówno w świecie ducha jak w świecie materyi nie ma rozwoju, któryby miał swój ściśle dający się oznaczyć początek. Więc i umiejętnego badania kwestyi etycznych nie można odnieść do żadnej stałej daty, do żadnego miejsca. Człowiek przyszedłszy na świat, przyniósł z sobą w zalążku całą swą późniejszą cywilizacyę, zarody wszystkich swych późniejszych myśli. Nikt więc nawet z najsłabszą nadzieją ustrzeżenia się pomyłki nie może twierdzić, że Buszmani lub Papuasy, albo nawet dziksze od nich i wymarłe ludy, nie zastanawiały się nad pochodzeniem swych moralnych praw. Z drugiej jednakże strony nie możemy w tym względzie przechodzić granic prostego przypuszczenia, chociażby nam logika i analogije zapewniały kuszącą dla hypotezy pewność. Zrzeczenie się zaś tej pewności nie kosztuje znowu naukę zbyt drogo, gdyż jakkolwiek niewątpliwe odkrycie bardzoby się jej przydało, miałoby dla niej tylko historyczną wartość, znaczenie surowego materyału. Bo przecież jakąkolwiek teoryę obowiązków wymyślili sobie protoplaści Abiponów lub Kanaków, nie pouczyłaby ona nas w wątpliwościach, zkąd obowiązki powstają. Człowiek pierwotny zadaje sobie prawie też same główne filozoficzne pytania, co ucywilizowany, ale ciekawość swoją inaczej, łatwiej zadawalnia. Wszechmocne x, ochrzczone najwyszukańszą nazwą na jaką się bojaźń przed niem zdobyć może, i nienarażone wcale na niebezpieczny los algebraicznych niewiadomych w ściśle rozwiązywanych zagadnieniach myśli do nich wprawnej i dojrzałej, wystarcza prostej i ciemnej duszy dzikiego

do wytłomaczenia wszelkich pytań. Gdzie ona tam bez pomocy skrzydeł, jakiemi nas opatruje nauka, może się wzbijać w regijony filozoficznych spekulacyi lub zapuszczać się w przepście głębokiego rozumowania—ledwie ma siłę dojrzeć najbliższą przyczynę skutku, a gdy i to przeoczy, wiąże zależnością pierwszy lepszy fakt z faktem lub co częściej zapisuje każde zdarzenie na rachunek nieznanej mocy, która ją od wszelkich mozołów dociekania zwalnia.

Zkąd prawa moralne uzyskały swą sankcyę? Od woli—potężnej, wszechmocnej... Na taką tylko odpowiedź człowiek pierwotny zdobyć się może; na inną myśli jego już tchu zabraknie.

Musi ona zaś być wątłą w duszy istoty, z której zaledwie opadła zwierzęca natura, jeśli niezbyt jeszcze mężną okazuje się w łonie społeczeństw uorganizowanych, które weszły już na wysoki stopień oświaty i daleko zostawiły po za sobą stan rządu dzikich instynktów. Filozofija ludów azyatyckich często tem tylko się różni od australskiej lub afrykańskiej, że spisana. Porównawszy notatki podróżników badających plemiona najmniej okrzesane z kodeksami Etyki chińskiej lub indyjskiej, znajdziemy wielką ilościową różnicę, ale niewielki jakościowy odskok. Zwłaszcza zaś nasze zagadnienie tu i tam przedstawia równą niedojrzałość. W obszernych rozprawach mędrców wchodnich nie występuje ono nawet z pretensyą jakiejś ważnej sprawy. Zkąd powstają reguły moralne, to jest kwestyą poboczną albo raczej tak wszystkim wiadomą, że nie ma powodu trudzić nad nią myśli. Przepisała ją jakaś mądrość na niebie lub ziemi: Brahma lub Budda. Tak głoszą wszystkie etyczne katechizmy, różniąc się tylko odmianą nazw owych mądrości. Bo też nie należy zapominać, że autorom tych katechizmów nie chodziło o śledzenie genezy moralnych praw a tylko o zalecanie ich lub formułowanie. W tym względzie Etyka starożytnego Wschodu nie stanowi żadnego przeciwieństwa z tą, jaką Europa do dziś dnia uprawia. Wykładem może się Konfucyusz różnić od Fichtego lub Hegla, ale pojęciem celu nauki—nigdy. Wszyscy godzą się w tendencyi—nauki moralnego postępowania; a jak zobaczymy później, tyle nauczy nas pierwszy w naszej kwestyi, ile dwaj ostatni. Jeśli więc Etyka aż do najnowszych czasów była przeważnie systematem przykazań wyprowadzonych dedukcyjnie z dogmatów, to pokrylibyśmy się zasłużoną śmiesznością, skarżąc wschodnich męcdrów za to,

że nie analizowali tak przedmiotu, jak my to dziś czynimy. Moralna filozofija Wschodu nie zdradziła jeszcze nawet przeczucia podobnej analizy.

Cywilizacya nasza od niepamiętnych czasów zwykła mawiać a przynajmniej wierzyć, że Grecya wypowiedziała pierwsze słowa wszystkiego, co tylko myśli ludzkie po jej śmierci zatrudniało. Byłoby nieszczęściem dla tego mniemania, gdyby we wszystkich wypadkach przeszło taką próbę jak w kwestyi, która nas zajmuje. Że myśliciele greccy potrącali o nią, że nawet wypowiedzieli wiele trafnych zdań—nikt nie zaprzeczy; żeby im jednak znaną być miała idea moralnego rozwoju—dowieść niepodobna, choćbyśmy nawet użyli do pomocy najskuteczniejszych oręży sofistycznego arsenału. Charakterystyczną bowiem cechą Etyki greckiej, cechą, która jak grzech pierworodny przekazuje się do dziś na ujarzmionych klassyczną powagą filozofów nowszych, była zupełna prawie nieznajomość bezświadomych procesów duchowych i bezwzględne zaufanie świadomym. Filozofowie starożytni, podobnie jak ich nowocześni epigoni, w rozumie, w rozwadze, jednem słowem w świadomości upatrywali źródło wszelkich praw porządkujących ludzkie czyny i wolę. Według nich człowiek mądry—rzec można—myśli etycznemi regułami. Potrzebuje się tylko zastanowić, a natychmiast dojrzy najwłaściwszą formę dla moralnego stosunku. Przy takim poglądzie nad czem miała i mogła Etyka grecka rozmyślać? Nad tem, jakie rodzaje postępowania zapewniają szszęście, cnotę i korzyść. Była więc moralną hygieną, teoryą szczęśliwości i pożytku, przedewszystkiem zaś nauką praktycznej mądrości, tak że platoński Sokrates nie wypowiadał w swoim czasie wcale paradoksu, zamykając rozumowanie konkluzyą: „zatem dusza roztropna jest dobrą [1])".

Nie powinniśmy jednak wydziedziczać z prawa do pamięci głębszych przebłysków starożytnej Etyki. Chociaż bardzo być może, że już w najpierwszej epoce, w łonie szkoły jońskiej, błyski te się odbiły, nie mamy jednak na to żadnych zachowanych świadectw. Drobne ułamki filozofii tej szkoły są wyłącznie okruchami kosmologii, dyalektyki i psychologii, a z luźnie tkwiących między niemi reguł praktycznych można tylko wnioskować, że

---

[1]) *Gorgias*, 507 A.

starzy mędrcy zatopiwszy całą swą uwagę w zagadkach kosmogonicznych, rzadko ją z nich wynurzali dla kwestyi moralnych. Nawet tradycya, tak troskliwa o zachowanie innych pomysłów pierwszego filozoficznego grona rozmyślającego na jońskiem wybrzeżu Azyi, w sprawie Etyki albo zupełnie milczy, albo nie mówi nam nic więcej w imieniu mędrców nad to, co od wszystkich współczesnych im prostaczków wiemy. *Tales*, *Anaximander*, *Anaximenes*, *Diogenes z Apolonii* — cały ten szereg, który w teoryi poznania wyraźne po sobie ślady zostawił, w filozofii moralnej prawie wcale nie zabierał głosu. Nawet *Pytagoras*, fundator oryginalnego bractwa i oryginalnej zakonniczej reguły, zeszedł dla greckiej Etyki niemal bezpotomnie. Reformatorski charakter działalności i nauki eleaty *Xenofanesa* pozwala się domyślać, że może on dalej w tym kierunku poszedł, niż nas za nim dochowane urywki prowadzą; za to jego współznawcy *Parmenides* i *Zenon* widocznie zbyt byli zajęci wynalazkami dyalektyki, ażeby ich nudna moralność znęcić mogła. Zarówno *Heraklit* jak *Empedokles*, *Leucyp* z *Demokrytem* i *Anaxagoras* nie wrzucili do ubogiego skarbca moralnej filozofii Greków nic, coby dla niej szczególną pamiątkę stanowić mogło.

Wiek nasz robiąc rachunek błędów i płacąc moralne długi swych poprzedników między innemi sowitą obroną wynagrodził Sofistów. Już dawniej upominano się dla nich o sprawiedliwsze uznanie, dopiero jednak dwaj znakomici pisarze angielscy, Lewes i Grote, obliczyli dokładnie całkowitą pokrzywdzonych zasługę i wypłacili im należność — zwłaszcza ostatni — z wspaniałomyślnemi procentami za dwadzieścia kilka stuleci. Nie tu należy rozbiór słuszności obrończych argumentów Grotego, których wielu historyków dotąd podpisać nie chce; wystarczy nam ogólna uwaga, którą mój czytelnik tymczasowo musi na wiarę przyjąć, że bądź co bądź Sofiści byli w dziejach greckiego myślenia zjawiskiem epokowem i wnieśli doń nasiona niewątpliwego postępu. Jestto nieuniknioną koniecznością wszystkich elementów rewolucyjnych, że razem z prądami czystemi biegną w nich zmącone, tak jak jest koniecznością bystrych potoków, że porywają z sobą gręzy. Sofiści byli naturalnym wytworem swego czasu i narodu, wyrośli jak robaki w szczelinach spruchniałego pnia, ażeby go nawskróś przewiercić i stoczyć. Wtedy wszakże, gdy jedni rozbijali w gruzy popękany gmach dogmatycznej wiedzy, inni gorsi

przeniósłszy te same zamiary na inne pole, podkopywali budowę społeczno-moralną. Mojem więc zdaniem należy w Sofistach odróżniać dwa plemiona: poważnych sceptyków w nauce i zręcznych oszustów w życiu. Są dość pewne świadectwa, że między temi dwoma grupami nie było nic łącznego oprócz wspólnej nazwy, którą ostatni od pierwszych pożyczyli, a shańbiwszy zostawili potomności na sromotne piętno nietylko dla siebie, ale i dla swoich uczciwszych imienników. Tych nie należy potępiać, równie jak tamtych bronić, jeśli zaś po dziś historyczne sądy nie mogą dojść do należytej zgody, to wina spoczywa w pomieszaniu dwu odmiennych kategoryi ludzi, którzy mimo wspólnego imienia jednemi drogami nie chodzili.

Jak wspomniałem, Sofiści reprezentują w historyi filozofii greckiej punkt zwrotny. Sokrates nie pozostawił po sobie pism, z którychby charakter jego uczenia ściśle można było oznaczyć; jeśli wszakże rozmaite jego wizerunki w dyalogach Platona przypominają choć w części oryginał, można go bez wahania zaliczyć do Sofistów, a nawet mianować ich mistrzem. Zresztą, jak wiadomo, Arystofanes wyśmiewał go w tej roli, a tradycya mu ją długo przyznawała. Że znowu jego genijalny uczeń, Plato, w sposobie swego rozumowania jest nawskróś sofistą, odważę się twierdzić nawet wtedy, gdyby mnie największe powagi przeciwnem zdaniem od tego przekonania odstraszyć chciały. Żaden filozof starej i nowej historyi nie wykazał tyle zdolności i upodobania do sztuczek negacyjnej dyalektyki, żaden nie lubował się tak w językowych łamigłówkach, żaden nie usiłował tak uplątać słuchacza lub czytelnika w sidła sofizmatów, jak nieśmiertelny ojciec idealizmu. Jest wiele takich między jego dyalogami, które zdają się nie mieć innego celu, jak okazanie, że wszystko powiedzieć można z jednakowym pozorem prawdy. Autor wyprowadza nieraz na scenę kilka osób, każe im się długo sprzeczać i zostawia ich w zupełnej niewiadomości, kto utrzymał się przy racyi. Jest to podobny widok i wrażenie, jak gdyby ktoś zwabił kilku ludzi z prostej i jasnej drogi w ciemne i kręte zarośla i kazał im szukać z nich wyjścia.

Wprawdzie Plato nie posługuje się fortelami swej odurzającej dyalektyki w celach moralnie ujemnych, ale też nie mamy dowodu, że jej w ten sposób nadużywali uczciwsi Sofiści. Przypisywane im mniemanie w przedmiocie, który nas tu wyłącznie zaj-

mować musi, znajduje się właśnie u Platona włożone w usta niejakiemu Kalliklesowi. „Ale ja sądzę — powiada ten ostatni — że ci, którzy nadają prawa, są to słabi i tłum; tylko bowiem dla siebie i dla swej korzyści wydają prawa, udzielają pochwałę i naganę [1]... Jeśli wszakże przyjdzie jakiś człowiek, który posiada bardzo silną naturę, wszystko to (prawa) zwali, rozbije..., podepcze wszystkie nasze ustawy, kuglarstwa, czarodziejstwa i przeciwne naturze prawa; on więc, niewolnik, występuje i ukazuje się jako nasz pan. Tu właśnie ujawnia się widocznie prawo słuszności natury [2])".

Taka jest podobno odpowiedź, jaką dawali Sofiści na pytanie, któreśmy sobie postawli, oidpowiedź, która stanowiła jeden z najgłówniejszych punktów wytoczonego im współcześnie i później oskarżenia. Zkąd powstają moralne prawa? Stwarza je siła. Zobaczymy później ile temu twierdzeniu do słuszności brakuje, tymczasem nie zapomnijmy o jego cenie. Sofistom nieznane jeszcze były te odkrycia socyalnej psychologii, jakiemi nas dwadzieścia kilka wieków po nich wzbogaciło, rozplątali więc zagadnienie bardzo jednostronnie. Z odpowiedzi ich wszakże jasno widać, że idea odmian i przemian w moralnych prawach już im przed myślą błysnęła. Widząc najróżnorodniejsze obyczaje opatrzone podobną sankcyą zaprzeczyli ich niezmiennemu i stałemu charakterowi; a chociaż w ich różnorodności i przekształceniach nie mogli jeszcze dojrzeć wszystkich sprężyn, spostrzegli wszakże jedną, bardzo ważną: fizyczną siłę. Nie rozwiązali pytania całkowicie, ale je rozwiązali cząstkowo, a przedewszystkiem, o ile nam wiadomo, postawili je w Etyce po raz pierwszy — a to już wystarcza do przysądzenia im olbrzymiej zasługi. I dla tego też, gdyby koniecznie trzeba było oznaczyć datę poczęcia się rozbiorów naszej kwestyi w Grecyi, moglibyśmy ją odnieść tylko do wystąpienia Sofistów. Późniejsze nawet ślady tych rozbiorów przekonają nas, jak sofiści na tej drodze prześcignęli o całe dziesiątki stuleci od nich młodszych i o wiele zkądinąd większych filozofów. Pierwszym zaraz tego przykładem był Plato.

Słynny historyk starożytnej filozofii, Lewes, postąpił bardzo

---

[1]) *Gorgias* 483 B.
[2]) *Gorg.* 484 B.

trafnie, umieszczając nad rozdziałem o tym myślicielu tytuł: „platońskie *teorye*". Bo rzeczywiście trudno mówić o jakiejś jednej teoryi Platona. Jego dyalektyka niekończąca się, jak wspomnieliśmy, żadnym pozytywnym wnioskiem, a nadto rozliczne sprzeczności między pojedynczemi rozprawami, nie pozwalają ująć różnych twierdzeń w żaden jednolity i konsekwentny systemat. Odbija się to bardzo wyraźnie i na tych argumentacyach, które naszego zagadnienia dotyczą. Liczne wątpliwości usunąć można tylko wyborem największego prawdopodobieństwa i najbliższej zgodności z temi podstawami filozofii Platona, którym on ciągle lub prawie ciągle pozostaje wierny.

Są w jego dziełach dość liczne ustępy wspominające o różnorodności praw moralnych, a nawet o ich rozwojowej przemianie [1]). Wnioski jednakże wyprowadzone z tego spostrzeżenia niemal zawsze powierzone są tym postaciom dyalogów, przeciwko którym autor prowadzi polemiczną kampanię. Że zaś między temi dyalogami jest jeden dość niewątpliwej autentyczności, a przytem specyalnie poświęcony *Prawom*, najlepiej więc gdy głównie tam zwrócimy się po objaśnienia. Nawiasowo zrobić muszę uwagę, że Etyka grecka nie rozróżniała, tak jak późniejsza, praw moralnych od państwowych, a przynajmniej nigdy nie rozdzielała ich żadną przepaścią.

Gość ateński, osobistość reprezentująca w dyalogu żywioł dodatni, powiada do swych dwu towarzyszy: „Cudzoziemcowi, któryby się, widząc cóś niezwyczajnego, dziwił, każdyby odrzekł: Nie dziw się, przyjacielu, bo u nas może obowiązywać to a u was w tym samym wypadku inne prawo [2])... Wszyscy, którzy wziąwszy jakieś urządzenie za przedmiot do rozprawy, zaczynają je natychmiast, ledwie o niem wspomniano, chwalić lub ganić, nie postępują, zdaje mi się, bynajmniej w należyty sposób, lecz czynią podobnie, jak gdyby ktoś, słysząc chwalącego sér jako dobrą potrawę, odrazu go zganił, chociażby nie był zupełnie obznajmiony ani z przygotowywaniem ani z zastosowaniem séra [3])"... Z tych słów,

---

[1]) *Minos* (przez krytykę niemiecką zakwestyonowany) 315 E. 316 A. *Leges* na wielu miejscach i t. d.

[2]) *Leg.* L. I. 637 C.

[3] *Tamże* 638 C. D.

jak i z wielu im podobnych należałoby mniemać, że Plato w sądzeniu praw moralnych zajmował stanowisko etnograficzno-historyczne. Jeśli wszakże z jednej strony przypomnimy sobie, jak stanowczo oświadczał się przeciw wszelkim innowacyom [1]) w państwowej ustawie, z drugiej spamiętamy zasadniczy dogmat jego filozofii, według której wszystko jest lub być powinno odbiciem osobnej, wiecznej, niezmiennej, od czasu i miejsca niezależnej, po za światem jako wzór istniejącej idei, łatwo pogodzimy wątpliwości tym wnioskiem, że chociaż dla względów utylitarnych mógł dopuszczać różnice w moralnych prawach, zarazem tylko w jeden niezmienny ich ideał wierzył. Zresztą, jak wiadomo, Plato przechodził bardzo liczne i radykalne zwroty w swych przekonaniach, był naturą niezmiernie gadatliwą, a w końcu dyalektykiem sofistycznym, wiele zatem w jego pismach można znaleźć opinii, które tym tylko jego właściwościom narodzenie się swoje zawdzięczają i które autor rzucał luźnie, bez żadnej naukowej tendencyi.

Zkąd prawa pochodzą — tłomaczył sobie rozmaicie, przebierając zwykle swe domysły w myty. W jednem miejscu specyalnego dla tej kwestyi dyalogu powiada, że Kronos znając człowieczą ułomność, powierzył missyę rządzenia ludźmi istotom wyższym, demonom, którzy nad niemi czuwać mnieli, jak nad owcami pasterze. Demoni zaprowadzili porządek w swych trzodach, które pod ich rządem używały niczem niesklóconej szczęśliwości; dopiero gdy ich miejsce zajęli śmiertelni, gdy ludzie zaczęli kierować ludźmi, zrodziła się ich obecna niedola [2]). Tu Plato kreśli fantastyczny obraz historycznego rozwoju, w którym społeczeństwa ludzkie kolejno znikały i zawiązywały się, aż wreszcie wzburzony potok zdarzeń ułożył się w dzisiejszą równowagę. Inaczej ta socyalna geneza wygląda w innem dziele. Bogowie stworzywszy istoty żywe—opowiada *Protagoras*—zobowiązali Prometeusza i Epi-

---

[1]) *Leg.* „a również odnośnie innowacyi w państwie, które ciągle w różnorodny sposób bywają wprowadzane, (baczyć trzeba) ażeby wprowadzane nie były, jeśli zaś wprowadzone zostały, ażeby państwo jak najprędzej to dostrzegło i fakta dokonane *uleczyło.*" Lib. V, 758 C. D. Autor proponuje przytem na podobne wykroczenia bardzo surowe kary. Chociaż znowu z drugiej strony niejednokrotnie wskazuje potrzebę zmiany praw. Najwyraźniej: *Politicus*, 294 B.

[2]) *Leg.* Lib. III, 713 C. D.

meteusza, ażeby ci rozdzielili między nie przeróżne siły. Prometeusz przekazał znowu całe to zadanie Epimeteuszowi, który je tak nieszczęśliwie wykonał, że mu zbrakło sił dla człowieka. Prometeusz dowiedziawszy się o tem i przerażony nadchodzącym już terminem pracy, wśliznął się do nieba i wraz z ogniem skradł Hefajstosowi i Atenie mądrość i moc twórczą, nie mógł jednak wydostać sztuki rządzenia, *polityki*, bo tę miał u siebie Jowisz. Powróciwszy na ziemię, obdarzył ludzi swym łupem, którzy przy takiej pomocy skupili się i rozpoczęli bardzo czynne życie. Nie posiadali wszakże jednej, bardzo ważnej rzeczy — praw, wyrządzali więc sobie wzajemnie krzywdy, co ich zniszczyło i rozproszyło. Wtedy Jowisz dla zaradzenia złemu wezwał do siebie Hermesa. „Ten pyta Jowisza, w jaki sposób ma nadać ludziom wstyd i sprawiedliwość (*dikên kai ajdô*). Czy mam je tak rozdzielić jak rozdzielone zostały sztuki? Te zaś rozdzielono tak: kto posiada sztukę leczenia, wystarcza dla wielu nieznających jej; podobnie i inni sztukmistrze. Mamże więc wstyd i sprawiedliwość w ten sposób między ludzi przenieść, czy też między wszystkich? Między wszystkich odrzekł Jowisz, wszyscy winni brać w nich udział. Nie sformowałyby się bowiem żadne państwa, gdyby tylko niektórzy, jak w innych sztukach, udział w nich brali. Zarazem wydaj w mojem imieniu prawo, ażeby każdy kto we wstydzie i sprawiedliwości uczestniczyć nie będzie, został jako zaraza państwa stracony [1])".

Nie należy się wcale uwodzić słowami *Ateńskiego Gościa*, gdy ten wypowiada mimochodem najracyonalniejsze i najbardziej dzisiejszej nauce z platońskich pokrewne przekonanie, „że żaden człowiek nie ustanowił jakiegokolwiek prawa, lecz że przypadkowe zdarzenia i okoliczności różnorodnej natury w najrozmaitszy sposób prawa dla nas określają; gdyż albo wojna siłą zwala ustawy i prawa zmienia, albo potrzeba wywołana gniotącem ubóstwem [2])". Jak powiadam, nie należy ze słów tych czerpać łudzącego dowodu, że Platon w przerabianiu się i rozwoju społecznych stosunków upatrywał źródło praw moralnych. Wszelkie zbyt odskakujące od tła jego teoryi i luźnie przyczepione zdania strą-

---

[1]) *Protag.* 322 C. D.

[2]) *Leg.* Lib. IV, 709 A.

cać trzeba do kategoryi oscyllacyi umysłu niezmiernie ruchliwego, który w swych dowodzeniach ciągle z głównej drogi w stronę zbaczał. Poznaliśmy wyżej kilka mytów odziewających jego teoryę powstawania moralnych praw; wielce zbliżonych wzmianek zgromadzićby można bardzo dużo, główny zaś dyalog dotyczący naszego zagadnienia zawiązuje się na tym motywie, że jeden z jego bohaterów powołany został na prawodawcę nowo tworzącego się państwa, zresztą, cały podkład filozofii Platona prowadzi do niewątpliwego wniosku, że dla niego prawa moralne były obmyślanym tworem mądrości boskiej lub półboskiej. Ztąd też dla scharakteryzowania sądu Platona w naszej kwestyi, nie można przytoczyć wyraźniejszych jego słów, nad te, jakie rozpoczynają dyalog o *Prawach:*

„*Ateński Gość:* Bóg czy kto z ludzi jest uważany za przyczynę wzoru praw?

Kleinias: Bóg..." [1]).

Jeżeli z tą odpowiedzią połączymy cytowaną w *Minosie* opowieść Homera, według której ów prawodawca miał „dziesięć lat obcować z Jowiszem ucząc się od niego mądrości [2])", z której potem ludziom najsłynniejsze prawa podyktował, to będziemy mieli podobno najwierniejszy wyraz mniemań Platona w sprawie naszego zagadnienia. Zresztą jakkolwiek wytłomaczymy sobie jego myty i wyrażenia, zawsze pozostanie ten fakt niewątpliwym, że Plato uważał prawa moralne, tak jak my dziś uważamy państwowe, za jednorazowe twory myśli świadomej. Czy zaś myśl ta wyszła z łona mądrości boskiej, półboskiej, czy ludzkiej — Jowisza, Demona czy Minosa, to dla nas jest równoznaczne. Dość nam wiedzieć, że do udziału w tworzeniu tych praw nieświadomych instynktów i popędów duszy ludzkiej nie dopuszczał. Sofiści byli na tym punkcie przez to od niego wyżsi, że zasadę swoją wypowiedzieli jasno, że nią odgadli część prawdy i że się mocniej wsparli na właściwościach ludzkiej natury.

Jeśli jakiego słowa mądrości, które po wszystkie wieki w nauce brzmieć miało, nie wypowiedział Plato, z pewnością wynagrodził zapomnienie mistrza genijalny jego uczeń, Arystoteles.

---

1) *Leg.* Lib. I, 624 A.
2) *Min.* 319—20.

Sprawdźmy więc teraz ów pewnik wielu uczonych na naszem zagadnieniu. Podczas gdy Plato swoje etyczne teorye porozpraszał ułamkami w najrozmaitszej treści dyalogach, z których dopiero całość każdego poglądu lepić trzeba, Arystoteles wypracował, jeśli nie trzy to w każdym razie jedną, systematyczną *Etykę*. Od niego więc niezmiernie łatwo dowiedzieć się, jakie o naszym przedmiocie miał zdanie. Że zbyt wiele obiecywać sobie nie należy, mógł czytelnik przeczuć, poznawszy jego definicyę Etyki, którą wyżej zacytowałem. Jak przytem wiadomo, cnota, według Arystotelesa, polega na utrafieniu drogi pośredniej między dwoma ostatecznościami [1]). Regułę tę uzasadnia on przeważnie sposobem dedukcyjnym a chociaż ustawicznie polemizuje przeciwko ideom Platona [2]) i niezmienności miary moralnego pożytku [3]), chociaż w dowodzeniach swych jest nieporównanie wyższym od swego nauczyciela, nie mniej wszakże jak i ten zna tylko świadome źródła moralności i nie zna jej rozwoju. Kwestyi naszej dotyka zarówno w *Etyce* jak i *Polityce*, nie rozpościerając jej wszakże zbyt szeroko, gdyż ona nie pasuje do natury jego etycznej teoryi, której zadaniem prawa tworzyć lub ogłaszać, a nie badać i odkrywać.

„Prawo polityczne [4]) — powiada Arystoteles — jest częścią naturalnem, częścią ustanowionem. Prawo natury jest to, które wszędzie ma jednakże znaczenie i nie przez to jest słusznem, że je ludzie za takie uważają i nie uważają; przeciwnie ustanowionem jest to, które pierwotnie mogło bez istotnej różnicy być takiem lub innem, które wszakże skoro je ludzie ustanowili, przestało być obojętnem, jak np. że jeniec może się za jedną minę wykupić, albo że gdzieś trzeba składać na ofiarę jedną kozę zamiast dwu owiec i t. p. Niektórzy ludzie są tego przekonania, że w ogóle wszelkie prawo jest ustanowionem, wszystko bowiem — powiadają — co pochodzi z natury, jest niezmienne i wszędzie posiada tęż samą moc. Przecież ogień równie pali się tu jak u Persów, gdy tymczasem widzimy, że pojęcia prawa ciągle się zmieniają, Tak wszakże

---

[1]) *Eth. Nic.* Lib. II, C. VI, 13.

[2]) *Tamże* I, VI, 11.

[3]) *Tamże* II, II, 2.

[4]) Wyrażeń Arystotelesa: *polityka, polityczny*, nie należy brać w ścieśnionem znaczeniu naszem, gdyż zakres ten jest daleko szerszy i rozciąga się na pojęcia: *społeczny i moralny*.

jest tylko do pewnego stopnia. Wprawdzie o takiej zmienności u bogów nie może być wogóle na żaden sposób mowy, u nas jednak ludzi jest w istocie prawo natury, ale to prawo natury jest zawsze zmienne. Niemniej jest w każdym razie prawo, będące z natury prawem i prawo, które niem z natury nie jest... Co się tyczy postanowień prawnych opartych na ugodzie i pożyteczności, to są one podobne do miar i wag: miary bowiem do wina i zboża nie są wszędzie jednakie, lecz tam gdzie się kupuje większe a gdzie się sprzedaje mniejsze. Podobnież i nieodpowiednie naturze, tylko ludzkie prawa nie wszędzie są jedne, gdyż przecie i ustawy nie wszędzie są też same, chociaż wszędzie tylko jedna odpowiednia naturze — najlepsza [1])". Całe to dowodzenie Arystotelesa nie byłoby dość jasnem, gdyby go nie oświecały inne punkta jego filozofii, a nadto trafne uwagi komentatorów. Przy pomocy jednych i drugich pogląd Arystotelesa w naszej sprawie sformułować można w ten sposób: natura ma i stawia swoje cele, jej więc prawa, o ile do tych celów drogę wykreślają, są niezmienne, natomiast prawa, które człowiek własnowolnie sobie przepisuje zmienne.

Cokolwiekbyśmy w słowach Arystotelesa wyczytać chcieli, zdaje się nie ulegać żadnemu zaprzeczeniu, że wierzył w niezmienne prawa moralne natury i że je wyprowadzał, o ile w człowieku kryły się ich źródła, z jego świadomych operacyi duchowych. Pojęcia rozwoju moralności Arystoteles jeszcze nie doczekał. Jego najwymowniejsze w przytoczonym ustępie wyrażenie, że „*jedna tylko* jest ustawa odpowiednia naturze t. j. najlepsza" wykazuje dostatecznie, że idealny szemat moralnych praw, którego wszystkie inne są karykaturą w najgorszym a naśladowaniem w najlepszym razie, jaśniał ciągle przed myślą wielkiego filozofa. Teoryę celowości w naturze przeniósł on na stosunki moralne, musiał im więc wyznaczyć stałą normę. Że taki był jego pogląd, mamy obok bezpośrednich i pośrednie dowody we wszystkich późniejszych pod natchnieniem arystotelesowej nauki powstałych systematach etycznych.

Nie będę dalej śledził losów naszego zagadnienia w dwu kierunkach, jakie Plato i Arystoteles późniejszej filozofii wykre-

---

[1]) *Eth. Nic.* Lib. V, Cap. VII, 1—6.

ślili, gdyż to dałoby nam w rezultacie jedynie długi szereg regatywnych odpowiedzi. Zbyt przygniatającą samodzielność myśli była powaga obu mistrzów, ażeby uczniowie się poważyli wyjść daleko po za ich twierdzenia. Plato zaś, jak widzieliśmy, zabił pojęcie moralnego rozwoju niezmiennemi i wiecznemi ideałami, Arystoteles powszechną celowością, oba oparli się jedynie na świadomych siłach duchowych człowieka, potych więc drogach nie mogli następcy dojść nawet do cząstkowego rozwiązania naszej kwestyi.

Wszystkie te jednakże niedostatki, albo raczej cechy greckiego myślenia nie powinny nam zasłaniać jednej wielkiej jego wartości. Nie umiało ono wprawdzie w odmianie moralnych praw u różnych ludów dostrzedz ani ich zródeł ani historycznego ciągu, nie znało jednak fanatyzmu wyłączności. Filozof grecki nauczał, że obowiązki moralne płyną z naszego rozumu lub z wszechmocnej woli, że najlepsze są te, które on lub jego naród wyznaje; nie wyzywał wszakże gromów Jowisza na odmienną obyczajowość. Być może, iż go od klątwy wstrzymywało poczucie tolerancyi lub względność dla użyteczności, w każdym razie stał on nieskończenie wyżej od wielu olbrzymów filozofii nowoczesnej, którzy przy sądzeniu obyczajów uznawali i stosowali jedynie kodeks swej sekty. Nieraz to podobno chronologija z ironią zapisuje datę naszych pomysłów, pamiętając, co o tem samem przed wiekami mówili starzy. Czytając ich traktaty i porównywając je z nowożytnemi, uczuwamy niemal chęć przemienić im metryki urodzenia: tyle rozwagi i szacunku dla cudzej moralności w pierwszych, tyle zaciekłości i tyranii w ostatnich.

Sokrates był w historyi greckiej filozofii słońcem, które się w późniejszym jej rozwoju rozstrzeliło na pojedyncze promienie. Każda z filozoficznych szkół bezpośrednio po nim występujących w jego nauce zaczerpnęła swój początek. Pomijając Platona z Arystotelesem, Cynicy, Cyrenaicy, Epikurejczycy a nawet i Stoicy rozsnuli w specyalnych kierunkach pasmo Sokratesowej nauki. Nie wszystkie te szkoły mają dla naszego przedmiotu jednakową wartość. Każda z nich głównie zajmowała się ułożeniem najlepszej moralnej hygieny, zapewniającej maximum szczęścia. Cynicy i bardzo blisko im pokrewni Stoicy widzieli to szczęście w zupełnej niezaleźności od wrażeń przyjemnych i nieprzyjemnych; Cyrenaicy znowu z Epikurejczykami

w unikaniu ostatnich i staraniu się o pierwsze [1]). Ile razy zaś którakolwiek z tych szkół zadała sobie pytanie, gdzie szukać norm cnoty, każda znajdowała je tylko w prawach natury. „Żyj podług praw natury” — powtarzali Stoicy najczęściej i najwyraźniej, toż samo jednak przykazanie było hasłem innych. Jedyną różnicą, jaka dzieliła w tym punkcie owe systematy, była odmienność twierdzeń metafizycznych. Stoik dowodził, że prawami moralności są prawa natury, określone przez najwyższą mądrość; Epikurejczyk drugą połowę tego zdania opuszczał. Gdy takie tłomaczenie było zbyt ogólnem i niedostatecznem do objaśnienia genezy praw obowiązujących, zsyłano się we wszelkich wypadkach na wzgląd użyteczności. Sprawiedliwość, mówił Epikureizm, nie istnieje sama w sobie i wspiera się jedynie na umowie [2]). Ludzie połączyli się z sobą wskutek pokrewieństwa zewnętrznego i duchowego. Prawo jest użytecznością, opartą na wzajemnym interesie ugodą, przez którą zobowiązujemy się nie szkodzić innym pod warunkiem, że oni nam szkodzić nie będą. Prawo a zatem sprawiedliwość i niesprawiedliwość nie istnieją między istotami, które nie mogą się związać takim układem. Dla tego to nie ma praw między narodami, które nie mogły lub nie chciały wzajemnie się zobowiązać. Prawo jest jedno dla wszytkich, gdyż do wszystkich należy korzyść życia w społeczeństwie. Lecz prawo się zmienia wskutek rozdziału krajów i innych przyczyn. To, które nie przedstawia żadnej wzajemnej korzyści, jest według natury niesprawiedliwem. Mędrzec widzi, co jest użytecznem a co szkodliwem, i to mu wystarcza w postępowaniu.

W tym i innych systematach Etyki greckiej widzimy już jasno i wyraźnie wypowiedziane zasady które w kilkanaście wieków potem rozrosły się w głośne teorye myślicieli nowoczesnych, znane pod nazwą utylitaryzmu i prawodawsta natury. Nie przedłużając rozbioru tych systematów po za jego potrzebę dla nasze-

[1]) Do szczegółowszego poinformowania się w tych teoryach wybornemi źródłami, oprócz tekstów starożytnych, są: Zellera: *Philosophie der Griechen*, II Aufl.—1875 I. B.—J. Denis'a: *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité.* T. I Paris 1856, str. 255 i in. —Chr. Garvego: *Uebersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre.* Breslau 1798, str. 54—120.— C. F. Stäudlina: *Geschichte der Moralphilosophie.* Hannover 1822 na odnośnych miejscach.—Baina: *Theory of Ethics and Ethical Systems.* London 1875.

[2]) Streszczenie według Denis'a w cytowanem dziele I, str. 271.

go przedmiotu, zamkniemy uwagi nasze o nim na gruncie greckim w następujących wnioskach: wyżej wspomniane szkoły Etyki starożytnej wywodziły prawa moralne częścią z natury, częścią z wymagań użyteczności, zawsze przytem czyniąc je regułami — boskiej czy ludzkiej — myśli świadomej [1].

Ze stanowiska naszej kwestyi zarówno sceptycyzm jak nowo-platonizm nie są kierunkami, w których moglibyśmy śledzić za jej losem i jakieś ciekawsze ślady znaleźć. Pierwszy z tych kierunków zachował się wobec niej obojętnie, albo lepiej mówiąc sceptycznie, drugi wzmocnił tylko w zajmującym nas punkcie teologiję platońską.

Zaznaczyliśmy kilkakrotnie, że jakkolwiek myśliciele greccy zachowywali się tolerancyjnie względem moralności różnej, nie wznieśli się do pojęcia jej historyczno-psychologicznego rozwoju. Otóż na ich usprawiedliwienie przytoczyć należy wzgląd wielkiej wagi, mianowicie że Grecy mało znali życie innych narodów, idea więc porównawczych zestawień etycznych ze szczupłego materyału etnologicznego wykwitnąć nie mogła. Dopiero wyprawy Aleksandra W-go i pobudzone niemi podróże wzbogaciły ten materyał i rozszerzyły znacznie horyzont badań, przypadło to jednak w porę, kiedy energija naukowego genijuszu Grecyi poczęła słabnąć, kiedy już jej myśl nie miała dość siły, ażeby nowy widnokrąg ogarnąć i na filozoficzno-etyczne wnioski go zużytkować.

---

[1] Stoicy, którzy przeważnie zajmowali się Etyką i nie uniknęli zarzutu bezbożności, dawali jej zawsze podstawę religijną a ich maksyma: „żyj podług natury”—była synonimem reguły: „żyj podług woli bogów.” „Główną rzeczą w pobożności—powiada jeden z nich—jest to, ażeby mieć prawdziwe wyobrażenia o bogach, mianowicie że bogowie są, że wszystkiem dobrze i sprawiedliwie rządzą, że ci przeznaczyli ich się słuchać, wszystkiemu co się dzieje ulegać i do wszystkiego się stosować, gdyż to się dzieje w dobrym celu i t. d.” (Epictet: *Manuale*, XXXI, 1.) W braku wyraźnej i bezpośredniej odpowiedzi na pytanie nasze, którego sobie zwykle nie zadawali, musimy i możemy wywnioskowywać ją z takich pośrednio nas objaśniających wyrażeń:—„Żyj w towarzystwie bogów—pisze Marcus Aurelius. Ten zaś żyje w ich towarzystwie, który im zawsze ukazuje duszę zadowoloną z przeznaczonego jej losu i wszystko to czyni, czego wymaga genijusz, którego jej za przewodnika i władcę, jako płód swej własnej istoty, przydał Zeus. Genijuszem zaś tym jest każdego rozum i rozsądek” (V, 27). „Jeżeli bogowie cóś postanowili względem mnie i tego co mnie ma spotkać, to wyrok ich jest dobrym” (VI, 44).

Gdyby rozciąglejsze zaznajomienie się z obyczajami dalszego Wschodu pospieszyło się o dwa wieki wcześniej, kto wie, czy w systematach Etyki greckiej nie znajdowalibyśmy dziś zarodów teoryi moralnego rozwoju, tak jak znajdujemy pierwsze słowa teoryi atomistycznej w dziedzinie Fizyki. Ciągle i wszędzie w historyi greckiego myślenia powtarza się ten widok, że ono daremnie nie zmarnowało żadnego środka, żadnego odkrycia, jakie mu znanem było. I w Etyce więc starożytnej skarżyć się możemy nie na nieudolność w korzystaniu z faktów, ale na zbyt szczupłą ich liczbę. Nieudolność objawiła się dopiero w wiekach i narodach późniejszych, które umiały tylko uwikłać się i podusić w subtelnych pasmach myśli greckiej.

Zanim opuścimy grunt klassyczny, zwrócić się musimy chociaż na chwilę do jednego jeszcze filozofa, którego, jeśli nie jego wartość, to znaczenie wzbrania nam milcząc ominąć. Chcemy mówić o Ciceronie. Literatura rzymska nie urodziła żadnych oryginalnych dla naszej kwestyi pomysłów. Seneca [1]) przerabiał zasady Stoików, wplatając w nie epikurejski element i własne, dla nas małoznaczne dodatki; Lucretius, może najgłębszy filozof rzymski, rozwijał naukę Epicura; Cicero stapiał najrozmaitsze pierwiastki w system mięszany; podczas jednak gdy dwaj pierwsi mało zwracali uwagi na nasze pytanie, ostatni poświęcił mu kilka specyalnych rozpraw. Z tych najbliżej nas interesuje nie główny jego etyczny traktat: *O obowiązkach*, ale ułamkowo zachowany: *O prawach*. „Prawo—powiada on w tym dialogu—powstało z myślą bożą. Prawo istotne (*vera lex*), posiadające władzę rozkazu jest rozumem najwyższego Jowisza [1])". Denis złozywszy z rozmaitych dzieł Cicerona jego mniemanie w tej kwestyi, wyraża je temi słowy: „Rzeczywiste prawo jest prawym rozumem, odpowiednim naturze, wszędzie rozpostartym, stałym i niezmiennym. Przez swe nakazy wzywa nas do obowiązku, przez zakazy odwraca od złego. Nie wolno go ani zmienić, ani odwołać. Ani senat, ani naród nie jest w mocy nas od niego uwolnić, nie potrzebuje ani komentarzy, ani wykładu. Nie jest inne w Rzymie a inne w Atenach; inne dziś

---

[1]) „Jeżeli rozum jest boskim, niema dobra bez rozumu i wszelkie dobro est boskiem." *Epist*, 66. Porówn. *Ep*. 124.

[1]) *De leg.*, Lib. II, c. 4—6 i in.

a inne jutro. Lecz toż samo wieczne i niezmienne obejmuje wszystkie czasy i narody. Jedna tylko istota mogła je objawić i nadać wszystkim — to jest Bóg. Kto mu się nie poddaje, przez to samo wyzuwa się z ludzkiej natury i niejako z siebie samego. Że obok tego niebiańskiego, boskiego, najwyższego prawa, które jest jeddno dla wszystkich, spotykamy u różnych ludów mnóstwo ustawodawst odmiennych i często sobie przeciwnych, pochodzi ztąd, że umysły zepsutę przez wychowanie, toczone przy nich rozprawy a nadewszystko przez namiętności, nie zawsze spostrzegają to powszechne prawo. Lecz gdy wejdą w siebie, gdy wolni od namiętności i przesądów zbadają swoje idee wrodzone, które Bóg w ich duszy złożył, odnajdą w nicj to pierwotne i zwierzchnicze prawo" [1]).

Jest to najdokładniejsze streszczenie nietylko nauki Cicerona, ale zarazem wszystkich późniejszych teoryj moralnej bezwzględności, które się na jej wzór kształtowały. Prawa moralne powstają z woli nadziemskiej, niezależnie od ludzkiej, są dla wszystkich jedne i niezmienne, wszelkie zaś między niemi różnice wynikły z umysłowych zboczeń całych grup społecznych—oto zasada Etyki liczącej dwadzieścia kilka wieków istnienia i diametralnie przeciwnej stanowisku, na jakie niedawno wstąpiła i jakie my już powyżej dla naszych badań obraliśmy. Gdy posuniemy się ku późniejszym okresom historyi tej gałęzi filozofii, pogląd Ciceronowski będzie nam się nieustannie w niej nawijał najrozmaiciej przebierany. Tymczasem opuśćmy go w dalszem poszukiwaniu na gruncie starożytnym.

Przyszliśmy do punktu, z którego zrobimy w naszym historycznym rysie skok przez kilkanaście wieków. Każdy, kreślący dzieje jakiejkolwiek swobodniejszej myśli, jest w tem miejscu do tego skoku zmuszony. Przez tak zwane wieki średnie rozciąga się dla naukowego badania olbrzymia przepaść, w której droga umysłowego rozwoju się przerywa. Czasy filozofii scholastycznej są dla naszego przedmiotu epoką, którą on ze swej historyi całkowicie wykreślić może, bo mu żadnej donioślejszej opinii nie zachowała. Było to wreszcie koniecznem następstwem logiki tego ustępu dziejów. Jak tylko kierunek teologiczny ogarnął całą

---

[1]) Denis, T. II. 17.

myśl ludzką i uwięził ją w dogmatach, pytanie: zkąd powstają prawa moralne, wydawało się zbytecznem, nie pobudzało więc wcale do badania. Świat starożytny zachowywał się mniej konsekwentnie względem swego Olimpu, niż chrześciański względem nieba. Pierwszy, przyznając swym bogom wszechmoc i zasługę nakreślenia idealnego wzoru stosunkom ludzkim, w chwili myślenia zapominał o tej wierze i niezależnie od niej szukał w życiu rozwiązania dla swych etycznych pytań. Drugi trzymał się wiernie jednej drogi. Przyjąwszy za pewnik, że wszechmocna przyczyna wszystkiego zarówno wyznaczyła stałe prawa naturze jak i ludzkiej woli, zrzekł się dochodzenia początku reguł moralnych, który mu nie nasuwał żadnych wątpliwości. Genialny umysł starożytnego poganina nie dał się uspokoić żadnem religijnem zapewnieniem i uparcie przełamywał jego zakazy; słabe i do niewoli skłonne dusze średniowiecznych teologów zadawalniały swą ciekawość w dogmatycznych twierdzeniach i pokornie przysięgały na ich prawdę. Nikt nie zaprzeczy, że i te ujarzmione dusze wyzwalały się czasem ze swego okucia, ażeby pobujać swobodniej; emancypacya ta jednak nie miała nigdy innego rezultatu, a może i zamiaru, nad okazanie tem dowodniejszej wierności i posłuszeństwa duchownemu rygorowi przez własnowolny do niego powrót. Scholastycy nieraz zbaczali z przepisanej im drogi, lecz po to tylko, aby zbadać i pokazać, ile skrętów i manowców równolegle z nią biegnie i ile sceptycznych pokus usiłuje ich z niej sprowadzić. „Wszystkie drogi prowadzą do Rzymu"—nikt tej maksymy lepiej nie wyilustrował, jak z rozmaitych punktów wychodzące a w jednym spotykające się teorye Etyki średniowiecznej.

Konieczna w nauce i jej ogólnych sądach ostrożność każe mi jednak zrobić w tem miejscu małe zastrzeżenie. Opuszczając epokę scholastycyzmu w obrazie mniemań odnoszących się do naszego zagadnienia, wspieram się nietyle na własnych, ile na cudzych badaniach. Jest rzeczą niemożliwą i nikt tego wymagać nie powinien, ażeby autor takiego, jak obecny, historycznego szkicu dla swych uwag przeczytał wszystkie scholastyczne i teologiczne traktaty i przekonał się sam, czy w nich istotnie nie ma żadnego śladu badań zasługujących tu na uwzględnienie. W tego rodzaju wypadkach trzeba się uciekać do pomocy i wiedzy innych. Nauka musi mieć także swój kredyt i swoje zaufanie; inaczej utraciłaby główny warunek istnienia i rozwoju. Skąpo obeznany z filozofią

średniowieczną, radziłem się dzieł specyalnych i autorów w niej kompetentnych. Ponieważ zaś żaden z nich nie wskazywał mi najmniejszego dowodu ważniejszych rozpraw w naszym przedmiocie a cała logika okresu możność istnienia takich dowodów zaprzecza, ośmieliłem się, zachęcony nadto rezultatami maleńkich studyów, powyższe uwagi wypowiedzieć. Naturalnie, gdyby kiedykolwiek wystąpiło przeciwko nim przekonywające świadectwo, pierwszy odmówię im słuszności lub ograniczę ich bezwzględność.

Z rozświtu wyzwolonego ducha umiejętności przy otwarciu się dziejów nowych niewielkie padły blaski na naszą kwestyę. Wyzwolenie się badań było tylko cząstkowe a przedewszystkiem nie dosięgło tej dziedziny wiedzy, na której Teologia zawsze była najsilniejszą a potem wyparta z innych niezdobycie się okopała. Nieszczęściem dla Etyki cała jej sfera przypadła w granice tej dziedziny, a w jej obrębie pytanie o początek praw moralnych nie miało żadnej racyi wystąpienia w jednym szeregu z innemi zagadkami naukowemi, jakie główną uwagę na siebie ściągnęły. To też nie powinno nam się wydawać dziwnem, jeśli na progu nowoczesnej historyi, przy świetle rozdzierającego ciemności badania spotykamy głębokie umysły, które obok największej niezależności w innych kierunkach wiedzy, w kierunku zagadnień moralnych ściśle trzymały się drogowskazów średniowiecznej tradycyi. Tylko bardzo nieliczni, którzy w walce z nią zerwali wszystkie punkta zgody lub za przykładem mędrców greckich umieli ją podtrzymywać zręcznem wyrównywaniem sprzeczności, tylko tacy, mówię, otwierali dla naszego przedmiotu nowe, śmiałe widoki.

Chronologicznie pierwszym, bo najdalej w nowszych czasach stojącym a dla nas ważnym myślicielem, był osławiony *N. Macchiavelli* (1469—1527). W głośnych dziełach swoich a zwłaszcza w *Il Principe* i *Discorsi* poruszał niejednokrotnie nasze zagadnienie, tłomacząc je zawsze następującym, już dawniej znanym a później często odnawianym poglądem: Poznanie dobra i zła powstało dopiero w społeczeństwie jako określenie czynów pożytecznych i szkodliwych. Bo ponieważ spostrzeżono, że krzywda, jaką ktoś wyrządził dobroczyńcy, wzbudza między ludźmi nienawiść i współczucie, ponieważ niewdzięczność ganiono a wdzięczność szanowano, ponieważ nakoniec każdy przypuszczał, że i jemu podobna krzywda może być wyrządzoną, więc dla zapobieżenia złemu

ustanowiono prawa i wyznaczono kary na tych, którzyby przeciwko nim wykraczali. Takim sposobem powstała znajomość sprawiedliwości [1]). Osobnego moralnego poczucia Macchiavelli w instynktach ludzkich nie odnajduje. Przypuszcza nawet, że człowiek z natury jest złym i jedynie konieczność czyni go dobrym. Pogląd ten, zgodny z całą teoryą włoskiego polityka, odsłania nam jego psychologiczną wiarę w ten pewnik, że popędy ludzkie, nieokiełznane wędzidłami organizacyi społecznej, biegną tylko w kierunku samolubnym i że nawet w swej przemianie na chęć dobra bliźnich nie zatracają tej swojej natury. Macchiavelli więc sądził, że prawa moralne są rezultatem ścierania się i ułożonego w równowagę zgody samolubstwa. Przekonanie to, z którem się jeszcze niejednokrotnie spotkamy a nawet przy Sofistach już spotkaliśmy, mimo swojej jednostronności ma bardzo słuszne za sobą racye, które później wskażę. Tymczasem zaznaczyć wypada charakterystyczne jego znamię, które się w podobnych teoryach ciągle powtarzać będzie, mianowicie że Macchiavelli, słabo obeznany z psychologią, pomija ważny fakt modyfikacyi popędów pod wpływem życia towarzyskiego. Według niego społeczeństwo jest to mechanicznie zlepiona kombinacya samolubstw, które się wprawdzie w tej kombinacyi miarkują, ale które po jej rozprzężeniu powracają niezmienione do stanu pierwotnego samolubstwa. Macchiavelli żył w epoce społecznych wzburzeń i dzikich starć; pod ich natchnieniem nie mógł dojść do żadnych innych wniosków o naturze ludzkiej nad zaprzeczenie jej wszelkich pobudek nieleżących w potrzebie samolubnego zadowolenia. Podobny wpływ wypadków na bieg etycznego rozumowania odkryjemy poniżej w Montagne'u i Hobbesie.

Ze szkoły Macchiavellego wyszedł głośny w XVI wieku publicysta i prawnik, autor dzieła *De Republica* (1577), *Jean Bodin* (1530—96). W nim wszakże pierwiastek religijny występuje daleko wyraźniej. Dwa są, według niego, źródła wszelkich praw: Bóg i natura [2]). Tym prawom ulegać winni wszyscy, nawet monarcha, któremu Bodin, za przykładem Macchiavellego daje szeroką władzę i dyspensę na czyny zwykłym śmiertelnikom wzbronione.

---

[1]) Szczegółowy i wierny wykład etycznej teoryi Macchiavellego podaje Franz Vorländer, *Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staats Lehre der Engländer und Franzosen*, Marburg 1855, str. 96 i n.

[2]) *De Rep*. C. 8.

Naturalnie żadnego bliższego określenia praw natury Bodin nie dał, bo ich dać nie mógł. Jak wielu filozofów przed nim i po nim, powtarzał on wyraz: *natura*, albo nie przywiązując do niej ścisłego znaczenia, albo podnosząc ją do godności organizmu obdarzonego inteligencyą, albo wreszcie rozumiejąc przez nią system moralnych reguł, które w jego przekonaniu, lub przekonaniu jego czasu, posiadały patent słuszności.

W dość bliskiem pokrewieństwie z obydwoma temi politykami, chociaż tylko w zapatrywaniu się na naszą kwestyę, zostaje głęboki sceptyk francuzki *Michel de Montagne* (1533—92). Jak wspomniałem, żył on w epoce moralnego rozprzężenia, w czasie, kiedy popędy samolubne albo występowały bez zasłony, albo wychylały się widzialnie z po za najszlachetniejszych pozorów. Mantagne, patrząc na obłudne lub bezczelne samolubstwo, zwątpił w inne porywy ludzkiej natury. Zajmuje on jednak w tem wątpieniu znacznie różne od Macchiavellego stanowisko. Dyplomata włoski nie zdradzał w swych poglądach żadnych złudzeń, przekonania swoje wypowiadał stanowczo, nie barwiąc ich żadną, głęboko utajoną resztką wiary w chwilowo przytępioną miłość ludzi względem siebie, słowem bez zastrzeżeń i wahania twierdził. Tymczasem Montagne tylko wątpił. Wprawdzie myśl jego sceptycznych mniemań jest do Macchiawelowskich twierdzeń podobną, osłabia ją jednak w stanowczości ciągle wymykająca się autorowi z pod pióra bądź wiara, bądź nadzieja przewagi w duszy człowieka instynktów altruistycznych. Z tego nawet przechylania się z jednej opinii w drugą powstają u Montagne'a ustawiczne sprzeczności, które nie pozwalają jego przekonań ułożyć w żadną konsekwentnie rozwiniętą całość. Zdarza się bowiem nieraz, że dwa sąsiadujące z sobą *Essais* dzieli krańcowa niezgoda, która nam najlepiej uwydatnia wpływ, jaki na piszącego wywierały przesuwające się przed jego oczyma wypadki. Widok jaśniejszy nastraja go optymistycznie, posępny lub dziki potrąca w nim wszystkie struny sceptycyzmu. Znając dokładnie cały łańcuch zdarzeń, jaki budził w umyśle tego pisarza filozoficzne myśli, moglibyśmy z całą dokładnością dla każdego z rozdziałów jego pracy oznaczyć faktyczną zewnętrzną pobudkę. Gdyby Montagne miał silnie i jednolicie sformowaną naturę Hobbesa, byłby systematycznie rozwinął teoryę samolubstwa; ruchomy i wrażliwy usnuł różnobarwną i różnolitą filozoficzną tkankę. Naturalnie chcąc jego mnie-

mania w naszej sprawie scharakteryzować, trzeba dać pierwszeństwo tym, które się w jego dziele najczęściej i najdobitniej powtarzają. Wtedy przedstawi on się nam jako wyznawca teoryi samolubstwa. „Prawa sumienia—powiada—którym przypisujemy pochodzenie od natury, rodzą się ze zwyczaju. Każdy mając w wewnętrznem poszanowaniu opinie i obyczaje naokoło niego przyjęte i uznane, nie może ani się od nich uwolnić bez zgryzoty, ani się do nich zastosować bez poklasku... [1]). Głównym rezultatem potęgi zwyczaju jest to, iż on tak silnie nami włada, że zaledwie możemy się od niego oswobodzić i wniknąć w siebie dla rozbioru i rozważenia jego nakazów. Istotnie, ponieważ je wsysamy z mlekiem naszego dzieciństwa, ponieważ oblicze świata przedstawia się w tym stanie naszemu wzrokowi, zdaje się, jak gdybyśmy rodzili się z warunkiem postępowania tą koleją. Podobieństwo wyobrażeń, jakie naokoło siebie spotykamy, nasiona złożone w naszych duszach przez ojców sprawiają, że te pojęcia wydają nam się powszechne i naturalne. Ztąd wynika, że to, co leży po za granicą zwyczaju, uważamy jak gdyby leżało po za granicą rozumu. A Bogu tylko wiadomo, jakie to są często niedorzeczności" [2]). W tymże rozdziale przytacza Montagne różne zwyczaje niższych stanów cywilizacyi. Cały jednakże ten obraz, jak inne mu podobne, służą autorowi albo za motywa do sceptycznych wniosków, albo też [3]) do zawstydzania swej epoki moralnością dzikich. Idea moralnego rozwoju jest dla niego jeszcze niezrozumiałą. Jeśli więc wspomina o jakiemś etycznem prawie niezgodnem z naszemi, nie widzi w niem niższego stopnia lub odmiany, ale usankcyonowane zboczenie. W osobnym rozdziale [4]) zastanawia się szczegółowo nad sumieniem. Jest to wszakże tylko objaśnione przykładami, zwykłe tego objawu pojęcie. Montagne największą władzę przyznał zwyczajowi, ale nie wskazał, bo nie zbadał psychicznych jego źródeł. Odwołując się kolejno do wszystkich moralnych organów i wyobrażeń, zamotał się w nierozplątanych sprzecznościach, tak, że gdybyśmy się go spytali, zkąd powstają moralne prawa,

---

[1]) *Essais*, Geneve 1779, Liv. I, Chap. 22 (229).
[2]) *Tamże*, w miejscu cytowanem (230).
[3]) *Tamże*, I, 30.
[4]) *Tamże*, L. II, 5.

jedną stronnicą odpowiedziałby, że ze zwyczaju, drugą — że z sumienia, trzecią—że z rozumu, a inną—że z Boga.

Tylko dla uzupełnienia obrazu obchodzących nas mniemań francuskiej Etyki w wieku XVI wspominamy *Charrona*. Przyjaciel Montagne'a nietylko w życiu ale i w przekonaniach, spoglądał również na świat przez szkła sceptyczne, silna jednakże religijna wiara zwolniła go od potrzeby dochodzenia początku praw moralnych i wskazała mu go jasno. To też Charron pominął naukowe badanie tej kwestyi [1]) i zajął się wyłącznie ułożeniem reguł dla duszy i przeciwko jej „zarazie"—ciału.

Tomista *Bellarmin*, hiszpański jezuita *Mariana*, francuzki jurysta *Hotoman*, wreszcie szkocki historyk *Buchanan*—pisarze ci, chociaż w dziejach teoryi prawnych zdobyli sobie wysokie zasługi, dla nas nie przedstawiają szczególnego interesu, gdyż każdy z nich nie wyszedł w naszym przedmiocie po za granice aksiomatów teologicznych [2]).

Jeżeli do kogo w tej epoce zwracać się mogła nadzieja gruntowniejszego rozstrzygnięcia naszej sprawy, to przedewszystkiem do werulamskiego *F. Bacona* (1560—1626). Zdawało się bowiem, że genialny ten myśliciel, który tak potężnie rozerwał dogmatyczne więzy, nasze zagadnienie z nich wyzwoli i przeprowadzi na inną, ściśle naukową drogę. O ile pewną była nadzieja, o tyle wielkim zawód. Baco dowiódł lekceważenia dla praw moralnych tak dobrze swojem życiem jak pismami. Jego zasadę, że filozofia moralna winna być służebnicą teologii [3]), ukanonizowaliby najbardziej ortodoksyjni scholastycy. Vorländer, który luźne i rozrzucone zdania Etyki Bacona najdokładniej usystematyzował, tak streszcza jego pogląd na zagadnienie nasze: Ludzie ze światła i praw natury czerpią pewne pojęcia cnoty, występku, sprawiedliwości, dobra i zła. Światło zaś natury jest dwojakie. Z jednej strony płynie z uczucia, indukcyi, rozumu i dowodów na zasadzie praw nieba i ziemi; z drugiej, o ile prześwieca z wnętrza ludzkiej duszy, wynika z praw sumienia. W tym drugim zwłaszcza kierunku czerpie dusza owo światło, które jej pozwala widzieć i odróżniać

---

[1]) Główne jego etyczne dzieło, obok *Traktatów: De la sagesse*, Bordeaux 1601.

[2]) Vorländer, w cyt. dziele str. 222—223.

[3]) *De dignitate et augmentis scientiarum*, L. L. III, 2. IX, 1 i następne.

doskonałość moralnego prawa. Świat o to jednak nie jest zupełnie jasnem, tak że nas bardziej przekonywa o występku, niż uczy obowiązków [1]).

Mutato nomine de te fabula narratur. Chociaż Baco przebrał swoje dowodzenie w filozoficzną sukienkę i pochrzcił średniowieczne pojęcia nowożytnemi wyrazami, zawsze je rozpoznać łatwo. Owo światło natury niczem się nie różni od wszystkich innych świateł, jakie dla moralności pozapalała scholastyczna Teologia. Już Bodin oświecał niem swój etyczny system, a kto je według Bacona w naturze rozniecił, łatwo zgadnąć, znając jego religijną pokorę i uległość. Być może, iż pomyślawszy nad kwestyami moralnemi tak głęboko i uważnie jak nad procesem poznania i jego metodą, byłby wzbogacił Etykę równie ważnym rezultatem badania; nieszczęściem jednak myślał nad niemi nie wiele i powierzchownie. Dla tego też dogmat jedności i niezmienności praw moralnych wyszedł z jego wywodów nienaruszony, nawet wzmocniony.

Chociaż, jak widzieliśmy, teorya praw natury nosi na sobie bardzo starożytną datę, za głównego jej twórcę w czasach nowszych uważany jest słynny holenderski myśliciel, *Hugo Grotius* (1585—1645). Był on, jeśli nie pierwszym, to niewątpliwie jednym z pierwszych i najbardziej wpływowych, którzy mieli śmiałość stanowczo odłączyć Etykę od Teologii i wyrzec, iż prawa moralne nie straciłyby ani swojej powagi ani mocy, chociażby ich żadna nadnaturalna siła nie sankcyonowała [2]). Mimo wszakże całej szerokości i niepodległości poglądu Grotius nie dosięgnął nim tych wyżyn, z którychby mógł rozwój moralny ogarnąć i zrozumieć. Między zasadniczemi własnościami natury ludzkiej dostrzega on popęd społeczny (*appetitus societatis*), pobudzający jednostki do pokojowego stowarzyszania się [3]). Według jego domniemania, prawo naturalne albo społeczne, chociaż wypływa z wewnętrznych zasad człowieka, przypisanem być może tylko Bogu, gdyż on tak chciał, ażeby owe zasady w nas istniały [4]). Prawo to jest tak dalece niewzruszonem, że nawet Bóg by go nie zmie-

---

[1]) W cyt. dz. str. 267.

[2]) *De jure Belli ac Pacis* etc. Lipsiae 1758, *Proleg*. 11.

[3]) *Tamże*, *Proleg*. § 6. (VI).

[4]) *Tamże*, *Prol*. 12 (XIII).

nił [1]). Zostało ono nadane rodzajowi ludzkiemu trzykrotnie: naprzód po stworzeniu człowieka, następnie po potopie, nakoniec w Chrystusowem odkupieniu. „Trzy te prawodawstwa obowiązują bez wątpienia wszystkich ludzi. Z wszystkich zaś narodów jeden tylko szczególniej uznał Bóg godnym temi prawami obdarzyć, mianowicie naród hebrajski" [2]).

Jakiekolwiek moglibyśmy mieć illuzye co do emancypacyi Grotiusowej teoryi od teologicznych nałogów, niezawodnie się one przy czytaniu podobnych twierdzeń rozwieją. Holenderski filozof był bezwątpienia umysłem głębokim i ponad miarę swego czasu daleko wyrastającym, nie mógł jednak na tyle go prześcignąć, ażeby stracił z oczu jego dogmata i stanął na tej naukowej pozycyi, do której rezultaty duchowej pracy dwu stuleci utorowały nam drogę. Że Grotiusowi nie zbywało na odwadze, przekonywa nas jego teoretyczny zamach na władzę Teologii, że mu jednak brakło sił do konsekwentnego przeprowadzenia myśli tego zamachu, widzimy z jego praktycznej dla Teologii; uległości. Zdobył się na jeden gwałtowny cios w podwaliny rozpadającego się gmachu, ale nie mógł go do szczętu zburzyć i nowego zbudować. Że mimo to ów cios miał swoje znaczenie, zobaczymy w późniejszych skutkach; że wymagał wielkiej śmiałości, widzimy z tego, iż nawet potężny geniusz Bacona nań się nie odważył.

Filozofowie Greccy nie stanowią wyjątkowego przykładu sztuki godzenia twierdzeń wiary z przeciwnemi jej wnioskami nauki. Wielu a przytem daleko więcej podobnych przykładów dostarczyła historya myślenia angielskiego. Zdrowy rozum tego narodu, który zabezpieczał każdą filozofującą głowę od zabrnięcia w metafizyczne trzęsawiska i uwalniał ją od poddaństwa dogmatyzmowi, prowadził ciągle podwójny rachunek prawd, jak mawiano o Scholastykach, i umiał niedowiedzionym ale szanowanym pewnikom przyprawiać możliwie najsłuszniejsze i najprawdopodobniejsze racye. Jednym z mistrzów w tej sztuce był bezwątpienia *E. Herbert Cherbury* (1581—1648). Mimo religijnego podkładu, na jakim etyczną swoją teoryę oparł, wprowadził do

---

[1]) *De jure*, T. I, lib. I, cap. I, § 10.

[2]) „Tria haec jura haud dubio omnes homines obligant... Ex omnibus populis unus est, cui particulariter Deus jura dare dignatus est, populus scilicet Hebraeus." *Tamże*, Tom. I, l. I, c. I, § 15 i 16.

niej wiele pomysłów bardzo szczęśliwych i ścisłych. Herbert wychodzi z założenia, że jest pewien cykl niezawodnych i wszystkim wspólnych pojęć. Osobną ich dziedzinę stanowią pojęcia moralne. Naturalny instynkt, który wszystkich ludzi z sobą spokrewnia, spoczywa w dążeniu samozachowawczem. Z praw tego popędu wypływają inne praktyczne reguły, gdyż nasze wewnętrzne uzdolnienia i siły zwracają się w kierunku wiecznej szczęśliwości, jako ostatecznego swego celu. Każdy stara się na swój sposób cel ten osiągnąć, pamiętając ciągle o zachowaniu siebie. Ów wszakże instynkt dla bezpiecznego i pewnego utrzymania jednostki nie może zapomnieć o utrzymaniu wszystkiego, co się z jego istnieniem łączy; rozpościera się więc aż do pragnień zachowania gatunku, rodzaju, wreszcie całego świata [1]). Widzimy z tego, jak Herbert umiejętnie godzi swobodną logikę rozumowania z przykazaniami skrępowanej. Nie poprzestaje na zapewnieniu, że nadprzyrodzona siła określiła moralne prawa, lecz stara się wytłomaczyć ich powstanie na drodze naturalnej, z rozwoju instynktów natury ludzkiej. Nadanie popędowi samozachowawczemu przeważnego znaczenia w tym processie jest pomysłem bardzo głębokim i niejednokrotnie później zużytkowanym. Na właściwem miejscu poznamy argumenta jego słuszności.

Znamy już kilku przedstawicieli teoryi samolubstwa, żaden jednak z nich, żaden nawet z późniejszych nie doprowadził jej do tych krańców, nie nadał jej tego zaostrzenia w pojęciu i wyrażeniu, jak *T. Hobbes* (1588—1679), będący do dziś postrachem lub straszydłem we wszystkich podręcznikach historyi Etyki. Jednostronność, albo według innego słownika, nieludzkość Hobbesowej nauki wynikła z warunków, pośród których się zrodziła. Macchiavelli pisał swój systemat patrząc na jawne i tajemne morderstwa, Montagne—na zepsucie, Hobbes—na rewolucyę. Wszyscy trzej ulegli wpływowi wypadków, każdego nastroiły one do wątpienia o wzajemnej miłości ludzi, lub też do stanowczego odmówienia im wszelkich jej pobudek. Tak zrobił Hobbes. Gdybyśmy mogli przyodziać na siebie jego naturę, przenieść się na jego królewską przyjaźnią opromienione stanowisko, które polityczna

---

[1]) Teorya ta jest mi znaną z opracowania Vorländer'a, str. 316 i n.

i społeczna burza zachmurzyła ponurym cieniem, łatwo pojęlibyśmy takie zrozumowanie oburzonego filozofa: Stan pierwotny jest walką wszystkich przeciw wszystkim (*bellum omnium contra omnes*), gdyż ludzie mimo wszelkich różnic mają podobne żądania, a ubiegając się o toż samo, muszą z konieczności być względem siebie nieprzyjaciółmi. Następstwem owej walki jest to, że nic nie może być nazwane niesprawiedliwem. Wyrazy: sprawiedliwość i niesprawiedliwość, nie mają w tym stanie znaczenia. Siła i podstęp są w wojnie głównemi cnotami. Żadnej w takich warunkach własności, żadnego moje i twoje... [1]). Gdzie nie ma prawa, tam nie ma występku i wtedy każdy jest dla siebie sędzią [2]). Natura owej walki polega nie na bitwie (*non in Pugna*), lecz w dążeniu (*sed in Tractu*). Dopóki trwa stan podobny, nawet najsilniejsi nie są bezpieczni. I dla tego rozum dyktuje taką regułę, a raczej dwa zasadnicze prawa: 1) zawrzeć i utrzymać pokój; 2) wszelkiemi drogami i środkami siebie bronić [3]). Z tych dwu praw powstają inne, szczegółowe.

Jak widzimy Hobbes wywodził prawa z kompromisu samolubstw, które rozum uczy, że stan ich wzajemnej walki nie zapewnia nikomu bezpieczeństwa, że zatem wszyscy we własnym interesie winni swe stosunki określić i w równowadze je utrzymać. Teorya ta jest bezwątpienia umiejętnem schwyceniem jednej strony processu powstawania moralnych praw. Ale, niestety, tylko jednej strony. Że walka samolubstw, jako ciągłe więcej lub mniej na jaw występujące ich ścieranie się, wytwarza w swych rezultatach normy dla społecznych stosunków, tego zaprzeczyć nie podobna. Ale walka ta nie stanowi wyłącznego źródła moralnych praw, gdyż obok popędów samolubnych działają na wolę

---

[1]) *Leviathan, sive de materia, forma et potestate civitatis ecclasiasticae et civilis.* Amstelodami 1670. „Praeterea Bello omnium contra omnes consequens est, ut nihil dicendum sit injustum. Nomina Justi et Injusti locum in hac conditione non habent. Vis et Dolus in Bello Virtutes cardinales sunt... Eidem conditioni hominum consequens est, ut nullum sit Dominium, nulla Proprietas, nullum Meum aut Tuum... etc. (XIII, 65). Nadto Cap. XIII, 63.

[2]) *Tamże*: *De Civitate*, Cap. XXVII, 138.

[3]) *Tamże*, „Regulae hujus pars prima continet legem Naturae primam, *Pacem quaere et persequere;* secunda est Jus Naturalis summa, *Omnibus viis et modis seipsum defendendi Jus unicuique esse.* (Cap. XIV, *De duabus primis Legibus Naturalibus*).

ludzką a zatem i na formowanie się jej reguł inne uczucia. Hobbes w pierwszym zarysie swojej teoryi uczuć tych nie uwzględnił i dopiero później wprowadził je jako poprawkę [1]). Chociażby je wszakże całkiem pominął, punkt ten nie byłby najsłabszym w jego teoryi. Główny bowiem zarzut spada na hypotezę społecznej ugody i na świadome do niej pobudki. Zobaczymy jaśniej na właściwem miejscu, jak ważną rolę w formowaniu się praw grają nieświadome siły duchowe i jak błędnem jest przypuszczenie faktu jakiejkolwiek umowy między członkami socyalnej grupy. Hobbes patrzał na tworzenie się moralnych stosunków oczyma rozdrażnionego polityka i myśliciela, tłomaczącego sobie objawy psychologiczne formułami mechaniki. Ani stanowisko polityczne, stroną nieprzyjaźni zwrócone ku społecznym mu pokoleniom, ani naukowe, wsparte głównie na badaniach matematycznych nie pozwoliło mu moralnej teoryi dać podstawy zakreślonej większym promieniem. Mimo głębokich pomysłów w szczegółach, całość wznosi się na gruncie ciasnym. Powiedzieć, że prawa moralne są tylko paragrafami kontraktu zawartego przez ludzi zmęczonych wzajemną nieprzyjaźnią i walką, skłonionych do niego widokami własnego interesu — to dla naszej kwestyi za mało i błędnie.

Podczas gdy Hobbes utrzymywał, że „tajemnice jak lekarskie pigułki należy połykać niegryzione, bo inaczej nie smakują,“ genijalny twórca *Utraconego Raju*—Milton (1608—1674) usiłował przeciwnie dowieść, że właśnie owe tajemnice w religii wtedy dopiero są najsmaczniejsze i najzdrowsze, gdy pogryzione. Byłaby w tem odkryciu niewątpliwa dla ludzkości pociecha, gdyby nie to, że poeta uległ złudzeniu wszystkich szlachetnych marzycieli, którzy odsłaniając teologiczne zagadki i starając się dać im jak najlepsze rozwiązanie, odczytują je w własnem sercu przekonani, że czytają w literach Zakonu. Wśród takiej illuzyi mógł Milton wierzyć, iż rzeczywiście „pobożność i sprawiedliwość przy spotkaniu się całują,“ że wreszcie jego pobożne wywody kryją w sobie ową prawdę, która „jak słoneczny promień niepokalana

---

[1]) Vorländer powiada (w cyt. dziele str. 368), że Hobbes w angielskiem, późniejszem wydaniu *Leviathana* zalicza chęć czynienia drugim dobrze do naturalnych pożądań człowieka. Edycya ta jednak nie jest mi znaną.

żadną zewnętrzną plamą rodzi się pod nieszczęśliwą gwiazdą i przychodzi na świat bękartem, hańbiącym tego, przez kogo ujrzała światło dzienne, dopóki czas nowonarodzonej nie oczyści i za prawe dziecko nie ogłosi.“ [1]). Jakkolwiek niepodobna zaprzeczyć, że moralność winna temu myślicielowi mnóstwo najgłębszych i najwznioślejszych idei, specyalne nasze zagadnienie nie zawdzięcza mu nic więcej nad to, co już dawniej wyznawcy teoryi nadziemskiego pochodzenia moralności popartej prawami natury wypowiedzieli. Dla tego poprzestajemy na krótkiej o nim wzmiance.

Rok 1632 był dziwnie dla historyi filozofii wspaniałomyślnym, bo dał jej czterech wielkich myślicieli, z których prawie każdy otworzył nowy dla niej okres. Pierwszym z nich pod względem uzdolnień i wpływu był bez zaprzeczenia *John Locke* (um. 1704). Nikt przed nim a niewielu po nim zapisało się w dziejach Etyki równą zasługą. Najgłówniejszym zaś tytułem tej zasługi jest przedewszystkiem to, że on pierwszy najenergiczniej wystąpił przeciwko wrodzonym ideom i organom moralnym a nadto zwrócił uwagę na odmiany obyczajowe, jako na fakta niezbędne do uwzględnienia w etycznej indukcyi. Teorya jego zbyt jest dla nas ważną, ażebyśmy nie mieli powtórzyć jej szczegółowo [2]). Sądzę—powiada Locke—że niepodobna przytoczyć jakiejś moralnej reguły, którąby mogła pochwalić się tak powszechnem i natychmiastowem uznaniem, jak ta np. zasada: to, co jest—jest; lub tak widoczna prawda, jak: jest niemożliwem, ażeby rzecz pewna jednocześnie była i nie była. Z tego wynika jasno, że regułom moralnym jeszcze mniej niż zasadom spekulatywnym należy się nazwa prawd wrodzonych... Nie idzie za tem, ażeby słuszność tych reguł miała być wątpliwą: są one również prawdziwe, chociaż nie tak widoczne. Pewniki spekulatywne są same przez się jasne; prawdy zaś moralne wymagają wnioskowania, rozumowania i pewnego ćwiczenia rozsądku, jeśli chcemy ich pewność odsłonić... Nieznajomość obyczajowych przepisów, w ja-

---

[1]) Na Miltona, jako na autora pism prozaicznych i filozofa, niedawno zwrócono uwagę. Bliższe w tej mierze informacye i szczegółowe streszczenie jego teoryi znaleźć można w dziele Vorländera, od str. 318—352.

[2]) Czerpię ją tu z głównego, wyżej zacytowanego dzieła: *Essay on human understandig*, London 1727.

kiej się wielu znajduje, brak gotowości do uznania ich i przyjęcia, objawiający się w innych ludziach opór, wszystko to jest wyraźnym dowodem, że one nie są wrodzone i nie nasuwają się same, zwalniając od potrzeby szukania ich [1]). Czy są takie prawdy obyczajowe, na któreby się wszyscy ludzie zgadzali, w tym względzie odwołuję się do każdego, który chociaż cokolwiek jest obeznany z dziejami naszego rodu i w świecie się rozejrzał. Gdzież jest owa moralna prawda, którąby powszechnie przyjęto, nie napadano i nie kwestyonowano? Bezwątpienia nawet zbójcy przestrzegają między sobą pewnych zobowiązań, ale tylko między sobą [2]). Mógłby ktoś zauważyć, że odmienność postępowania nie dowodzi odmienności zasad. Na to odpowiem: 1) zawsze uważam czyny za najwierniejszych tłomaczów myśli; 2) sprzeciwiałoby się to rozumowi przypuszczać istnienie wrodzonych zasad moralnych, któreby swą władzą nie sięgały po za proste ich rozpamiętywanie [3]). Innym powodem dla którego wrodzone prawdy moralne podaję w wątpliwość jest jeszcze i to, że, jak mniemam, nie podobna przedstawić ani jednej obyczajowej reguły, od którejby nie można było z wszelką słusznością wymagać usprawiedliwiającej ją racyi. Gdyby ktoś odważył się spytać lub tłomaczyć: dla czego jest niemożliwem, ażeby jakaś rzecz jednocześnie była i nie była—nie pomyślelibyśmy o nim nic innego, jak tylko że postradał zdrowy rozsądek. Tymczasem gdybyśmy komuś przedstawili ową niewzruszoną regułę moralną, zasadę wszelkich cnót ludzkiego społeczeństwa: „nie czyń drugim tego, czego nie chcesz, ażeby tobie czyniono,“ i gdyby jej nigdy nie słyszał, jednakże posiadał zdolność zrozumieć, czy nie mógłby bez popełnienia niedorzeczności spytać: dla czego? I czy nie bylibyśmy obowiązani mu dowieść słuszności tej reguły [4])z U różnych ludów różne panują mniemania moralne. Mojem wszakże zdaniem przyznać trzeba, że wiele obyczajowych reguł mógłby ród ludzki powszechnie przyjąć, nawet nie znając ich zasady. Zasada zaś ta nie może być żadna inna, jak tylko wola albo prawo Boga, który człowieka nawet w ciemności widzi, trzyma w swem ręku

---

[1]) *Essay*, B. I. ch. II. § 1.
[2]) *Tamże*, § 2.
[3]) *Tamże*, § 3.
[4]) *Tamże*, § 4.

nagrodę i karę i posiada wystarczającą moc do pociągnięcia najzuchwalszego zbrodniarza przed swój sąd. Bóg połączył cnotę ze szczęśliwością i tak mądrze stosunki ludzkie urządził, że cnota jest niezbędną do utrzymania społeczeństwa. Nic więc dziwnego, że każdy jej przepisy uznaje, bądź z interesu bądź z przekonania [1]). Locke wskazuje trzy źródła, trzy rodzaje praw: boskie, obywatelskie i prawa publicznej opinii.

Naprzód, co się tyczy praw boskich—powiada Locke—to rozumiem przez nie tę ustawę, którą Bóg ludzkim czynom przepisał, czy w świetle natury, czy też za pośrednictwem objawienia. Że Bóg dał prawidło, do którego ludzie swoje postępowanie stosować winni, nikt, jak sądzę, nie zaprzeczy, jeżeli nie postradał rozumu. Prawidło to jest prawdziwym miernikiem moralnej słuszności, bo przez porównanie z niem wyrokujemy o wartości naszych czynów. Spełnianie tego prawa jest *obowiązkiem*, wykroczenie—*grzechem* [2]).

Powtóre, ustawa obywatelska ułożona przez członków społeczeństwa przepisuje czynom ludzkim inne reguły, które określają ich *karygodność* i *niewinność* [3]).

Potrzecie prawa szczególnego szacunku lub dobrego imienia wypływają z pochwały lub nagany objawianej w społeczeństwach, bractwach lub zgromadzeniach o postępowaniu jednostek i określają normy *cnocie* i *występkowi*. Ztąd też pochodzi, że różne czyny, stosownie do obyczajów, mniemań i opinii jakiegoś miejsca, bywają chwalone lub ganione. Chociaż bowiem ludzie zjednoczeni w społeczenstwa władzę nad osobnikiem powierzyli ogólnym ustawom kraju, niemniej jednak zachowali sobie prawo oceniania czynów swoich współobywateli i wyrażania o nich przychylnego lub nieprzychylnego wyroku [4]). Ponieważ zaś przytem nie może być nic naturalniejszego jak to chwalić i wysoko cenić, w czem każdy widzi swoją korzyść i wygodę a wszystko temu przeciwne ganić i nie uznawać, więc też nic dziwnego, że szacunek i hańba, cnota i występek wszędzie po większej części zgadzają się z tą *niezmienną* normą słuszności i niesłuszności,

---

[1]) *Essay*, B. I, ch. II, § 6.
[2]) *Tamże*, B. II, c. XXVIII, § 8.
[3]) *Tamże*, § 9.
[4]) *Tamże*, § 10.

którą boskie prawo przepisało... Co więcej, nawet ci, których życie z tem prawem nie harmonizuje, chwalą to tylko, co chwalonem być winno" [1]).

Z tego całego rozumowania, które własnemi słowami Lockego streściłem, widzimy, że myśliciel ten silnemi argumentami obalił teoryę wrodzonych organów moralnych a nadto zwrócił uwagę na różnice praw obyczajowych. Nie należy jednak ego zasługi w tym ostatnim punkcie przeceniać. Locke, jak wszyscy angielscy deiści, powikłał sobie logikę swych wywodów chęciami zatrudnienia i opatrzenia jakąś rolą a przytem wyższą władzą siły, której nie mógł pozostawić bezczynną. Na zupełne zneutralizowanie jej mógł odważyć się w XIX w. chowany genjusz Buckla, ale nie XVII-m przyciśnięty Lockego. Ztąd to wynikła owa trójrodność praw, do której Locke musiał się uciec, ażeby nie ugrzęznąć w dogmatach. Z poza tej trójcy wygląda zawsze jedność, a jednością jest to, co Locke uważa za dowód prawdziwości moralnych reguł, mianowicie nadprzyrodzona wola, będąca autorką „*niezmiennej* normy słuszności i niesłuszności czynów." Jak wątłą w swych podstawach jest ta teorya, pokazuje następująca jej próba. Jako przykład niezależności trzech ustawodawstw wybiera Locke czyn, który w rozmaitym do nich zostaje stosunku, a mianowicie pojedynek. „W odniesieniu do prawa boskiego nazywa on się—powiada Locke—grzechem; w odniesieniu do praw zwyczaju w niektórych krajach nazywa się męztwem i cnotą; nakoniec w odniesieniu do praw państwowych uważanym bywa za ciężkie przestępstwo" [2]). W przykładzie tym Locke nie dostrzega, że ta troistość stosunku nie dowodzi bynajmniej troistości źródła praw, ale trzech obok siebie istniejących stanów ich rozwoju. Sfera objawów moralnych nie jest jedyną, w której spotykają się równocześnie formy przeżyte z nowemi a na falach postępu unoszą się przedwieczne anachronizmy. Czy sierp ze żniwiarką, wózek z lokomotywą, chłopski konik z angielskim follblutem, pałac z lepianką—potrzebują koniecznie odnosić swój rodowód do odmiennych światów? Podobnie rzecz się ma i w sferze stosunków obyczajowych: doskonal-

---

[1]) *Essay*, II, XXVIII, § 11.

[2]) *Tamże*, § 15.

sze ich formy rozwijają się z mniej doskonałych i obok nich do pewnego czasu istnieją. Zresztą stanowczym argumentem przeciwko prawdziwości teoryi Lockego zastosowanej do powyższego przykładu jest i ta okoliczność, że pojedynek nie wszędzie pozostaje w tym troistym stosunku a w niektórych nawet społeczeństwach jest cnotą zarówno wobec praw boskich i obywatelskich jak wobec powszechnej opinii.

Winniśmy Lockemu wiele twierdzeń głębokich i do dziś słusznych, zasługi jednakże naukowego uzasadnienia genezy praw moralnych i wykazania ich stopniowego rozwoju niepodlegającego żadnej bezwzględności—przynać mu nie możemy.

Rowieśnikiem i ziomkiem Lockego był wyrównywający mu także sławą w dziejach Etyki *R. Cumberland* (um. 1719). Za poprzednika jego w kierunku idealistycznym uważany bywa *R. Cudworth* (1617—1688). Pomijając na tem miejscu słuszność takiego zestawienia, nadmienię tylko ogólnie, że Cudworth nie zobowiązuje mnie do szczegółowego rozbioru. Sam tytuł jego „Traktatu o wiecznej i *niezmiennej* moralności" [1]), tłomaczy mnie z tego dostatecznie. Polemizując z Hobbesem, stara się on wykazać—a w tym szczególniej punkcie uprzedza Kanta—że moralne sądy pochodzą nie z doświaczenia lub ugody, lecz z rozumu, jako konieczne jego postulaty. Daleko większe znaczenie ma dla nas teorya Cumberlanda [2]). Zasadą prawd moralnych jest—według niego—prawo natury, wyrażające się w pragnieniu powszechnego dobra. Natura wymaga, ażeby każdy myślał o sobie, ale zarazem nie pomijał interesu ogólnego. Jej układ i porządek, stosunki, jakie w niej pierwotna przyczyna rzeczom nadała, wskazują nam na każdy wypadek formułę właściwego postępowania. Prawa zatem natury są prawami moralnemi. Ponieważ zaś całe istnienie uorganizowane jest według pewnego planu, który każdej części określa jej stosunek do całości, przeto ogólnym wyrazem owych praw natury jest po-

---

[1]) *Treatise concerning eternal and immuable morality*, jako dodatek do głównego dzieła: *The true intellectual system of the universe*, London 1678. Dzieło to zawierające mnóstwo cennych myśli podstawą swą zbliża się bardzo do Etyki Kanta.

[2]) Rozwinięta w dziele: *De legibus naturae disquisitio philosophica, in qua earum forma, summa capita, ordo, promulgatio e rerum natura investigantur* etc. Londin. 1671.

winność działania w zgodzie z całym systematem wszechustroju. Czyli przeniosłszy to na społeczeństwo ludzkie: *powszechne dobro będzie najwyższem prawem* [1]).

Taki jest rodzaj teoryi Cumberlanda, o ile się odnosi do naszego przedmiotu. W rysach jej łatwo czytelnik dostrzeże znajomą doktrynę o moralnym charakterze praw natury, sięgającą swym początkiem po za Arystotelesa a już kilkakrotnie w tym szkicu zaznaczaną. Ujrzymy ją jeszcze później w ostatecznem rozwinięciu u Shaftesburego a zwłaszcza u Wollastona a na właściwem miejscu okażemy jej wadliwość. Prawa natury nie są żadnym wzorem dla praw moralnych, z tej prostej racyi, że wszelki czyn jest zawsze zgodny z naturą a niezawsze z moralnością. Idealny ustrój przyrody, który ma niby dostarczać nam norm postępowania, jest naszym subjektywnie wytworzonym szematem przeniesionym na logikę w naturze. Gdyby Cumberland mówiąc, że „ludzkie sppołeczeństwa kształtują się podobnie, jak system ciał niebieskich," nie miał był na myśli żadnego z góry nakreślonego i niezmiennego planu a jedynie prawidłowość sił natury i ich rozwój, dzisiejsza ściśle naukowa Etyka nie wahałaby się ani chwili słów tych podpisać. Takie wszakże pojęcie processu układania się stosunków ludzkich nie leżało zupełnie w jego filozoficznym poglądzie, usnutym na teologicznej kanwie. Jak wszyscy inni, którzy się tą kanwą posługiwali, wierzył on w powszechność i niezmienność moralnych praw, dla których pozytywne źródło odkrył w przyrodzonej każdemu miłości względem bliźnich. Uczucie to przeszło nawet do późniejszej Etyki pod jego imieniem i zawsze jest przy niem wspominane [2]).

Trzecim z kolei myślicielem, którego urodzenie zapisało się pod jedną z poprzednimi datą, jest „zbawiciel rozumu"—*B. Spinoza* (um. 1677). Gdyby ktoś chciał wnioskować z tytułów jego dzieł

---

[1]) „Proinde commune bonum erit summa lex." I, c. I, § 4. Tłómacząc zaś tę radę na język rozkazu, wyrażał ją Cumberland temi słowy: *Dawaj innym a strzeż siebie.*

[2]) Na nieszczęście język nasz, którego ubóstwo w oznaczaniu jednych pojęć równa się bogactwu dla innych, nie ma tu odpowiedniego słowa. Cumberland nazywa to uczucie: *benevolentia*, Anglicy zachowali także wyraz *benevolence*, Niemcy wybornie go przetłomaczyli przez *Wohlwollen*, my będziemy go zastępować określeniami, a tam gdzie trzeba będzie użyć jednego terminu, pożyczymy u Comte'a dość trafnej nazwy: *altruizm*, lub użyjemy polskiej: *współczucie.*

o ich zawartości, doszedłby do przekonania, iż żaden z filozofów nie poświęcał się wyłączniej zagadnieniom etycznym [1]). Tak wszakże nie jest. Niejeden z czytających jego *Etykę* zdziwił się z pewnością, spostrzegłszy po zakończeniu dzieła, że go autor o wszystkiem więcej poinformował, niż o Etyce. Są wszakże w jego rozprawach pojedyncze zdania i ustępy, z których można dojrzeć nawet odpowiedź na zajmujące nas pytanie, o ile jej naturalnie abstrakcyjne chmury całego systematu nie przesłaniają. Już dziś to dla nikogo nie jest nowiną, że Spinoza, chociaż ciągle o Bogu mówi i na rozmaite sposoby jego istnienia dowodzi, jest panteistą. W jego wieku można było posługiwać się wyrazem *bóg* w najrozmaitszych znaczeniach bez narażenia się na niezrozumiałość. Dziś wszakże, kiedy pojęcia są ściślej poklassyfikowane i pochrzczone, kiedy nomenklatura teologiczna ustąpiła miejsca przyrodniczej, byłoby dla nas niepodobieństwem uchwycić takie żadnemi granicami nieokreślone znaczenie słowa, gdybyśmy go nie przełożyli na nasz język. Pod wyrazem *bóg* Spinoza pojmuje to, co dziś nazywamy *naturą* a nawet sam używa i zestawia te wyrazy jako synonimy. Kto więc chce jego suchy, treściwy, oderwany i zawiły wykład rozumieć właściwie, musi wszędzie zamiast: *bóg* czytać myślą: *natura*. Po tej przemianie jasnemi się wydadzą nawet najbardziej zagadkowe zdania. „Oprócz Boga—powiada on—nie ma nic i niczego nie można sobie wyobrazić [2]). Wszystko, co jest, jest w Bogu [3]). W naturze nie może być nic przypadkowego, lecz wszyskiemu konieczność boskiej natury określa pewien sposób istnienia i działania [4]), Wola nie jest przyczyną wolną, lecz konieczną [5]); Bóg wszystko naprzód oznaczył. Z tych twierdzeń wysnuwa dalej Spinoza następującą teoryę powstawania praw moralnych: Czynić cnotliwie, jest to czynić według rozumu, czynić zaś według rozumu, jest to dążyć do poznania, mianowicie do poznania tego, co jest koniecznością natury. Najwyższem dobrem dla tych, którzy postępują

---

[1]) *Ethica*, *Tractatus theologico-politicus* i *Tractatus politicus* (w *Opera posth.* Amst. 1677) głównie do etycznego działu należą.

[2]) *Ethica*, Pars I, Propos. 14.

[3]) *Tamże*, Prop. 15.

[4]) *Tamże*, Prop. 29.

[5]) *Tamże*, Prop. 32.

cnotliwie, jest poznanie Boga (czyt. natury) [1]. Ludzie są sobie najpożyteczniejsi, o ile żyją według rozumu: ztąd, idąc za wskazówką rozumu, usiłujemy koniecznie to sprawić, aby ludzie według wskazówki rozumu żyli. Dobro, którego człowiek pożąda i które lubi, będzie jeszcze trwalej lubił, jeżeli widzi, że inni je lubią; ponieważ zaś dobro to jest wszystkim wspólne i wszyscy niem cieszyć się mogą, przeto będzie usiłował, ażeby się niem wszyscy cieszyli, i to tem więcej, im więcej on sam tego dobra używa [2]. Każdy istnieje według najwyższego prawa natury i dla tego według najwyższego prawa natury wyrokuje o tem, co jest dobre a co złe i według własnego upodobania stara się o swą korzyść, mści się i dąży do zachowania tego, co lubi i do zniszczenia tego, czego nienawidzi. Gdyby ludzie żyli pod kierownictwem rozumu, każdy robiłby użytek z tego prawa bez cudzej szkody. Ponieważ jednak są podlegli affektom, które siłę albo cnotę człowieka o wiele przewyższają, więc dążą w przeciwnych kierunkach, wzajemnie się sobie przeciwstawiają, pomimo że pomocy od siebie potrzebują. Ażeby mogli żyć w zgodzie, muszą wspierać się, zrzec się swego naturalnego prawa i zapewnić sobie wzajemnie, że nie będą niczego czynić, coby wyrządzało szkodę innym. Wszelki affekt może być obezwładniony i pokonany tylko przez inny silniejszy, a jak w tym wypadku, przez bojaźń. Społeczeństwo może się tylko ubezpieczyć, jeśli posiądzie prawo każdej jednostki do zemsty i wyrokowania o złem i dobrem. Musi więc mieć władzę przepisywania wspólnych reguł życia, wydawania ustaw i umacniania ich nie przez dowody rozumowe, które nie są w stanie powstrzymać affektów, lecz przez groźby. Takie społeczeństwo, utrwalone przez prawa i władzę zachowawczą, zowie się *państwem*. Z tego jasno wynika, że w stanie natury, gdzie każdy stara się o własną korzyść i nie jest związany *żadnem* prawem, nie ma przewinień. Powstają one dopiero w stanie uspołecznionym, w którym ogólna ugoda określa, co jest złem a co dobrem [3]. Sumując teoryę Spinozy, którą tu podałem, otrzymujemy takie najkrótsze jej sformułowanie:

---

[1]) *Eth.* Pars. IV, Demonstr. do Prop. 36. Porów. IV, Pr. 24, 26, 28.

[2]) *Tamże*, Demonstr. 2 do Prop. 37.

[3]) *Tamże*, Pars IV, Schol. do Prop. 37. W dalszym ciągu powtarza Spinoza niemal dosłownie teoryę Hobbesa.

Naturą rządzi konieczność: cnota jest poznaniem a moralność stosowaniem się do tej konieczności; prawa moralne są przepisami społecznej ugody opartej na prawach natury.

Jak widzimy, Spinoza nie powiedział nic nowego. Jedyną oryginalnością jego systematu w naszej kwestyi jest tylko inne ujęcie a raczej wyrażenie mniemań dawnych. Bo jeżeli wyłączymy z tego systematu stare twierdzenia o prawach natury i również starą teoryę społecznej ugody, to cóż w nim pozostanie? Komentarze do wieloznacznego wyrazu *bóg* i silniejsze niż przedtem zaprzeczenie wolnej woli. Że Spinoza przez prawa natury w odniesieniu do moralności rozumiał te tylko, które obowiązujący go kodeks etyczny w sobie mieścił, zaledwie dodawać potrzeba. Wreszcie uwydatni to jeden przykład. „Prawo niezabijania zwierząt—powiada Spinoza—opiera się raczej na czczym przesądzie i kobiecej tkliwości, niż na zdrowym rozumie. Rozum bowiem uczy nas tylko, ażebyśmy w dążeniu za swoją korzyścią zawiązywali przyjazne stosuki z ludźmi, ale nie z bezrozumnemi zwierzętami lub rzeczami, których natura jest różną od natury człowieka; a przytem uczy nas, że toż samo prawo, jakie im względem nas, nam względem nich służy. Wreszcie ponieważ prawo każdego odpowiada jego cnocie *czyli* władzy, zatem większe mają ludzie względem zwierząt, niż zwierzęta względem ludzi“ [1]).

Rozumowanie to jest nawskroś błędne. Naprzód gdzie dowód, że rozum właśnie tego uczy, czego uczy Spinoza? Gdyby na kuli ziemmskiej można było urządzić głosowanie, drobna zaledwie cząstka jej ludności przyznałaby się do tego, że ją rozum uczy tylko z człowiekiem zawiązywać przyjazne stosunki a nie ze zwierzętami. Egipcyanin, zapytany o racyę swej czci dla krogulca, z pewnością powołałby się na swój rozum i nie ustąpił nawet przed geniuszem Spinozy. Pozostaje więc na podporę chwiejnemu dowodzeniu tylko jeden argument, mianowicie że człowiek posiada większą „cnotę *czyli* siłę“ niż zwierzęta a więc i prawo do zabijania ich. Pominąwszy, że taką „cnotę“ nie zawsze posiada, występuje jeszcze ten wzgląd, że ona nie jest, nawet według Spinozy, moralną słusznością, którą przecież określa dopiero społeczna umowa. Jeżeli więc są takie społeczeństwa, które się

---

[1]) *Ethica*, P. IV. Schol. 1 do Prop. 37.

umówiły nie zabijać pewnych zwierząt, przynajmniej wśród nich zabijanie jest niemoralnem. Że narody w moralności się nie umawiają i że taki naturalny stan, w którym nie było *żadnych* przestępstw i *żadnych* praw, nigdy nie istniał, wystarczy głębsze zastanowienie i te uwagi, jakeśmy wyżej w tym względzie wypowiedzieli lub później wypowiemy.

Słowem więc teorya Spinozy o powstawaniu praw moralnych nie daje nam ani nowego, ani zadawalniającego objaśnienia. Spytajmy o nie jego czwartego rówieśnika, *S. Pufendorfa*. Na nieszczęście ten umie nam tylko to powtórzyć, czego od wieków pogańska i chrześcijańska Teologia uczyła: Bóg jest twórcą praw moralnych. Wymagać obok jego powagi jeszcze innej reguły, jest to stawiać obok niego jakiś współwieczny moralny czynnik, do któregoby on w przepisanych przez siebie formach istnienia musiał się stosować [1]). Dłużej zatrzymywać się przy tej teoryi nie mamy potrzeby.

Również ogólne jedynie wzmianki poświęcimy kilku innym filozofom, którzy mimo swojej głośnej roli, nie mają dla nas ani większego znaczenia ani interesu. *R. Descartes* (1596—1650) odwrócił uwagę od zagadnień moralnych i przerwał na chwilę, a co najmniej nie wzbogacił świetnych dziejów Etyki francuskiej. Mimo całej swojej śmiałości w innych kierunkach, w tym bojaźliwy, powierzchowny, postanowił, jak sam powiada, iść ubitym gościńcem, nie przekraczając ogólnie przyjętych obyczajów [2]). Wiele za to pracy i sofistycznych wysiłków spotrzebował na Etykę głośny katolicki filozof *N. Malebranche* (1638—1715). Nie mogę

---

[1]) *De Jure Naturae et Gentium* etc. Francofurti et Lipsiae 1744. Do naszego przedmiotu odnosi się głównie dodatek tego dzieła: *Specimen controversarium circa jus naturale ipsi nuper notarum* a w szczególności jego Cap. V, *De origine moralitatis et indiferentia motus physici in actione humana*: „Ad demonstrandum porro, originem moralitatis esse referendam, ego addideram: Qui extra impositionem divinam moralitatis actionum humanarum aeternam aliquem flatuunt regulam, nihil mihi aliud videntur agere, quam ut Deo adiungant principium aliquor coaeternum extrinsecum, quod ipse in assignandis rerum formis sequi necessum habuerit." § 16.

[2]) Żadnego specyalnego dzieła dla zajmującej nas sprawy nie zostawił. Rozrzucone w rozmaitych traktatach twierdzenia etyczne zebrał i w systemat złożył Heintze, *Sittenlehre des Descartes*, 1874. Jest to, o ile mi wiadomo jedyna tej treści monografija.

przytaczać ciężkiego mozołu i dyalektycznych skoków mających na celu wykazanie, że wola jest wolną, chociaż wszystkie jej objawy zostały naprzód zdeterminowane, bo ta kwestya tu nie należy. Co zaś do pochodzenia praw moralnych, tak krańcowemu jak Malebranche teologowi nie nasuwało ono żadnej wątpliwości i żadnego kłopotu. Bóg ułożył niezmienny porządek rzeczy, jego wola jest skrytą siłą wszelkiego świadomego i nieświadomego ruchu [1])—co, przy takim poglądzie może być jeszcze zagadką?

Z pierwiastków Etyki Descartes'a i dość zgodnie z Malebranchem wysnuł później niderlandczyk *Arnold Guelinx* (1625—69) swoją teoryę *okazyonalizmu*, według której Bóg ciągle pośredniczy w łączeniu niezależnych processów duszy z processami ciała, wywołując w tem ostatniem zmiany odpowiadające każdorazowym stanom pierwszej. Duch istniejący bez żadnego zetknięcia z ciałem nie może nań oddziaływać bez pomocy Boga, który nieustannie i w każdym wypadku musi te stosunki załatwiać [2]). Naturalnie naukowa metoda nie znajduje w tej hypotezie żadnego uwzględnienia.

Krócej niż olbrzymia sława nakazuje zajmiemy się jednym z największych umysłów „Kopernikiem filozofii" — *G. W. Leibnitzem* (1646—1716). Należy on bowiem do tej kategoryi myślicieli, którzy zagadnienia etyczne rozstrzygali mimochodem, dodatkowo przy innych, które główną ich uwagę na siebie ściągały. W nieobliczonej ilości najrozmaitszego rozmiaru dzieł, traktatów i listów nie zostawił Leibnitz ani jednego poświęconego wyłącznie Etyce i nie doczekał się jeszcze nikogo, ktoby ją z tej powodzi całkowicie wyłowił i w jeden systemat związał. Rzecz dziwna, że nawet bijografowie zaledwie pobieżnie notują jego mniemania moralne. Ten wszakże brak nie daje się zbyt dotkliwie uczuć potrzebom naszej specyalnej pracy. Jak Lebnitz zapatrywał się na prawa moralne, nie jest rzeczą trudną do skonstatowania a nawet do trafnego odgadnięcia, jeśli nie zapomnimy o religijnej prawowierności filozofa. Dla dowodnego wszakże upewnienia się w tej mierze, zajrzyjmy do najobfitszego w etyczne

---

1) Szczegółowe rozwinięcie tej doktryny znaleźć można w jego *Recherche de la verité*, Lib. III, a głównie w *Traité de morale*, Lyon 1697 (2 edyc.).

2) *Ethica*, Amstelodami 1665.

sądy dzieła Leibnitza. „Wszechświat—powiada on [1])—jest jak ocean, z jednej sztuki... Bóg naprzód wszystko w nim urządził raz na zawsze, przewidziawszy dobre i złe czyny.“ Moralne prawa, określone również w tym planie, wyryte są w naszej duszy [2]). Dalej opisuje szczegółowo te urządzenia a wreszcie wykłada je najogólniej w systemacie przedwiecznie ustanowionej harmonii [3]). Jakkolwiek piękną i wspaniałą może być ta harmonija w oczach swych wielbicieli, my zyskawszy w niej dowód, o który nam specyalnie chodziło, musimy i możemy ją nietylko bez podziwu, ale i bez rozbioru opuścić. Lebnitz nie uczy nas niczego, cobyśmy dla naszego przedmiotu spamiętać potrzebowali.

Przejdźmy znowu na chwilę do dziejów Etyki francuzkiej. Plenne ziarna sceptycyzmu, które w nią Montagne zasiał, wzrosły bujnie w najrozmaitszej postaci. Podczas gdy w jednych silniejszych umysłach dojrzewała z nich idea dążąca do zupełnego wyzwolenia się z teologicznej pokrywy, w innych słabszych, bardziej ujarzmionych przeradzały się w religijną mizantropię. Taki owoc przyniosły one filozofii w rozdrażnionej i chorowitej doktrynie *B. Pascala* [4]) (1623—1662). Odurzony fanatycznemi wpływami, rozstrojony fizycznie i umysłowo utonął w religijnej kotemplacyi ze wzgardą dla ludzkiego rodu. Bo człowiek—zdaniem jego—to tylko kłamstwo i obłuda. Rodzi się z nienawiścią do współbraci a potem upada w coraz głębsze tonie zepsucia. Wystawmy sobie tłum w kajdany okutych i na śmierć skazanych ludzi, z których jedni w przytomności innych są duszeni, pozostali zaś, mając w tym widoku przed oczyma swój los, patrzą na siebie z boleścią i rozpaczą, oczekując aż na nich kolej przyjdzie. Taki obraz tworzą ludzie. Siła jest królową świata. Wszelkie zbrodnie mają swoje miejsce między czynami cnotliwemi. Tylko łaska Boga za pomocą chrześcijańskiej wiary może wydobyć człowieka z tej nędzy. Wszystko, w świecie jest żądzą ciała.

---

[1]) *Essais de Theodicée* etc. Amsterdam 1734, § 9 (78).

[2]) Myśl tę rozwinął potem obszernie w *Nouveaux essays* etc. Leipzig. 1765.

[3]) „Système d'une harmonie que Dieu ait préétablie.“ *Theod.* § 188.

[4]) Pewne, chociaż odległe pokrewieństwo w Montagne'm zdradza on w wyraźnej sympatyi do tego pisarza, któremu poświęcił wolne od przesiąkającej go żółci wspomnienie (w dodatku do *Pensées*, Paris 1871, 173 i n.).

Tymczasem choroba jest naturalnym stanem chrześcijan [1]). Co ze stanowiska rozumu wydaje się głupotą, jest mędrszem niż cała ludzka mądrość [2]). Ztąd też jedną tylko można dać moralną regułę: „Uniż się bezsilny rozumie — milcz ślepa naturo!“ [3]).

Podobno Pascal nauczył Jansenistów używania nieosobistego a dziś już uprawnionego w języku francuzkim zaimka *on*, gdyż, jak twierdził, *homme honneste* nie powinien wyrażać się: *je* i *moy* [4]). Sam ten szczegół wystarczyłby do pojęcia tego upokorzonego umysłu, od którego możemy się już oddalić.

Zwróćmy się teraz do wielkiego, choć mniej rozsławionego myśliciela Francyi, *P. Bayle'a* (1648—1706). Jest to postać pod pewnym względem w dziejach filozofii wyjątkowa i oryginalna. Ojciec sceptycyzmu, który się w XVIII stuleciu rozwinął, jest niejako symbolem swojego okresu. Czytając historyę jego umysłowego rozwoju, zdaje nam się, że czytamy historyę całej ówczesnej wyzwalającej się myśli. Z grubych i silnie krępujących osłon teologicznego dogmatyzmu rozkwita i nieśmiało wychyla się duch niepodległy, krytyczny. Jak cała tej epoki filozofija, Bayle lęka się wypowiedzieć stanowczo prawdy, której blaski go oślepiają i nęcą, czuje skrupuły, nie wie na jakiej pozycyi stanąć, przerzuca się z jednego wyznania do drugiego, równocześnie podminowywa spruchniały dogmatyzm i ratuje go od upadku podpórkami, wywalcza prawa dla rozumu kosztem przywilejów wiary i zaraz potem staje w jej obronie [5]), wreszcie wśród tych obaw

---

[1]) Simeon, który umartwiał ciało, siedząc trzy lata na wysokim słupie, lub Dydym—nic nie mówiąc przez dziewięćdziesiąt, nie szli dalej w swej pobożności i mogliby posłużyć za illustracye do filozofii Pascala.

[2]) Przypomina to maksymę Tertuliana: „Wierzę dla tego że głupie“ (*Credo quia absurdum*).

[3]) *Lettres provinciales*, 12 i n.; *Pensées*, Art. V, § 2, XIII, Art. VII, VI (Paris 1871, *Bibl. Nation.*)

[4]) Bayle, *Dictionnaire*, Art. *Pascal*, str. 609.

[5]) Ludwig Feuerbach, który skreślił najtrafniejszą ze znanych mi i najznakomitszą charekterystykę Bayle'a, tak barwnie maluje go w jednem miejscu swej monografii: „Bayle, wypowiedziawszy wierze długi szereg ubliżeń, przybiega znowu do niej i najpokorniej prosi o przebaczenie uniewinniając się słabością rozumu, krewkim temperamentem i skłonnością do dyalektycznych figlów... Jak małe dzienne ptaszki, tak wątpienia i zarzuty Bayle'a, to zaczepiając to odbiegając, zarazem śmiałe i bojaźliwe, latają naokoło nocnej owy—ortodoksyi.“ *Pierre Bayle, ein Beitrag zur Geschichte d. Philosophie d. Menschheit*, Leipzig 1848, str. 137 i 158.

i walk pisze kolosalne i wymownie jego rozdwojony umysł charakteryzujące dzieło [1]), w którem u góry stronnic grubym drukiem namawia czytelnika do zaufania dogmatom a u dołu drobnym mu je odradza i wydziera.

Naturalnie, że w tym skrzyżowanym ogniu dwu przeciwległych prądów, jakie na niego działały, nie mógł mimo całej swej zdolności i zdumiewającej wiedzy uwolnić się z pod tradycyi teologizującego myślenia. Zgodnie ze swemi poprzednikami XVI wieku uczył, że Bóg rozpala w duszy człowieka wrodzone jej światło, które jest probierzem wszystkich moralnych reguł; że zatem w tej duszy istnieje wieczne prawo, płynie uczucie sprawiedliwości, które wskazuje ludzkiej woli na każdy przypadek odpowiednią normę. Bóg zanim przemówił do Adama, już w jego wnętrzu wyrył *wieczne prawo moralności*. Wszystko to jednak nie przeszkadza Bayle'owi wykazywać obyczajowych różnic i kwestyonować słuszności twierdzeń Etyki bezwzględnej [2]). Naj głębszy z jego bijografów, Ludwik Feuerbach, bardzo trafnie go charakteryzuje w tych słowach: „Bayle nie zadawalnia się empiryą. Wdrapuje się więc na wyżyny metafizyki, ale tam powietrze dla niego za rzadkie, oddychać niem nie może, dusi się [3])". Nieprzygotowany jeszcze do pojęcia idei moralnego rozwoju, zarzuca np. naiwnie Grekom, że ci nie robili żadnego użytku ze swego rozumu w rzeczach religii, ślepo i dziecinnie wierząc niedorzecznym bajkom [4])". Ponieważ rozum jest od urodzenia najlepiej poinformowany i jedynie kompetentny w sprawach moralności, więc też nic dziwnego, że Bayle uważa go za ostateczną w nich instancyę. „Gdyby mi — są jego słowa — na poparcie maksymy: dzieci powinny szanować swoich rodziców — nie przytoczono żadnego innego argumentu nad ten, że ją w nas natura wszczepiła, nie zdołałoby to mnie w zupełności zadowolnić... Wtedy ową maksymę rozbierałbym z tą samą ścisłością, jak gdy-

---

[1]) *Dictionnaire historique et critique*, Basle 1741. Cytuję tylko edycyę m znaną.

[2]) Myśli te rozrzucone po innych pismach Bayle'a znaleźć można po większej części w odpowiednich artykułach (*Conscience*, *Morale* i t. d.) cytowanego *Słownika*.

[3]) *Sämmtliche Werke*: *Pierre Bayle*, Leipzig 1848, VI Band, s. 218.

[4]) *Réponse aux questions d'un provincial*, 713—14, cyt. u Feuerb.

by mi nic na jej korzyść nie powiedziano a jedyną zasadą przyjęcia jej z mojej strony byłoby przekonanie, że ona jest zgodną z pojęciami zdrowego rozumu. Taki dowód posiada większą siłę, niż głos wszystkich narodów. Gdyby one więc nawet w tym punkcie ze mną się różniły, nie zmieniłbym mojego poglądu [1]". Bayle więc nie posunął teoryi powstawania praw moralnych ani na krok od tego stadium, w jakiem się jeszcze w Grecyi, a co najmniej na kilka wieków przed nim, zatrzymała [2]).

Jak silnie i głęboko zawładnął sceptycyzm głębszemi umysłami tej epoki we Francyi, przekonywa stalowej pobożności dusza *Fenelona*, która mimo całego swego hartu w nim jednak zardzewiała. Cóż więc dziwnego, że inne niezabezpieczone tym religijnym hartem potężnemu wpływowi czasu uległy. Jedną zaś z najwydatniejszych postaci, jakie z tem znamieniem we Francyi XVII w. spotykamy, jest *La Rochefoucauld* (1613—1680). Jak wszyscy, zwłaszcza francuscy sceptycy nie rozwinął on swych poglądów systemacznie i konsekwentnie, lecz pokruszył na drobne, luźne i niezawsze z sobą zgodne aforyzmy. Wzgląd ten z jednej strony wyłączył możliwość naukowego i wyczerpującego rozstrzygania etycznych pytań, z drugiej utrudnia dziś odszukanie i złożenie z krótkich aforyzmów ścisłych odpowiedzi. Według zwykle głoszonej w podręcznikach opinii, La Rochefoucauld był filozofem samolubstwa. Sąd ten ma swoją racyę, ale trzeba ją sprowadzić do właściwego znaczenia. Że autor *Maksym* we wszystkich prawie czynach ludzkich odkrywał samolubną sprężynę, jest niewątpliwem, ale nie należy sądzić, że ją uważał za jedyną, za jedynie czynną i moralną. Bynajmniej. Nie jak Hobbes, lub nawet Helvetius, ale jak Montagne lub Pascal, wierzył, że bezinteresowne pobudki w naturze ludzkiej są, ale zagłuszone samolubstwem słabo i rzadko działają że wzajemna miłość istnieje, ale ją wszechwładne samolubstwo z serc wypędziło. Jest on więc sceptykiem i filozofem samolubstwa o tyle, o ile jest pessymistą. „Jakiekolwiek—powiada—już zrobiono odkrycia w dziedzinie miłości własnej, pozostaje w niej jeszcze bardzo wiele prze-

---

[1]) *Rép. aux quest. d'un prov.* str: 708 — 9 Feuerbacha, *Pierre Bayle*, (*Sämmt. Werke*, VI B.), Leipzig 1848, str. 204.

[2]) Ciekawi innych szczegółów Etyki Bayle'a znaleźć je także mogą w wielokrotnie już cytowanem dziele Vorländera, str. 563 i in.

strzeni nieznanej. Interes mówi wszystkiemi językami i gra wszelkie role, bo nawet bezinteresowności. Miłość sprawiedliwości jest u większej części ludzi tylko obawą doznania niesprawiedliwości. Cnoty giną w interesie, jak rzeki w oceanie [1]). Co świat nazywa cnotą, jest zwykle tylko widmem utworzonem przez nasze namiętności, któremu dajemy uczciwe imię, ażeby bezkarnie robić to, co się nam podoba. Ganimy występek i chwalimy cnotę tylko z interesu [2])." W jednym z ustępów kreśli La Rochefoucauld obraz miłości własnej, na malowanie której nigdy mu coraz świeższych barw i świeżej chęci nie braknie. Dość odczytać jego listy [3]). Wszystkie te jednakże krótsze i dłuższe maksymy i refleksye są jedynie dowcipną i głęboką krytyką ludzkich namiętności i nie wiążą się w żadne naukowe rozumowanie. Nawiasowo zaznaczam tę charakterystyczną u La Rochefoucaulda cechę, że w jego aforyzmach religijno-etycznych pierwiastków dojrzeć prawie niepodobna.

Gdyby potrzeba było dla tego myśliciela wynaleźć w historyi Etyki kogoś do pary, z pewnością nikt nie byłby stosowniejszym, jak *La Bruyère* (1639—1696). Wyznaję, że nie umiałbym może oznaczyć ścisłej między nimi różnicy. Obaj uogólniają przeważnie ujemne objawy moralne, obaj zajmują względem nich stanowisko krytyczne, dotykają tychże samych przedmiotów, używają tegoż samego języka, błyskają podobnym dowcipem, nawet nieraz wyrażają się jednakowemi zwrotami. „Są ludzie, którzy...", lub „większa część ludzi" wyrażenia te są, rzec można, inicyałami najliczniejszych zdań tych pisarzy. Kobiety, obłudna cnota, zamaskowana miłość własna, podejrzany rozum, towarzystwo, konwersacya—oto główne tematy zarówno *Maksym* jak i *Charakterów*. I w pojęciu człowieka jest La Bruyère bliźniaczo z La Rochefoucauldem pokrewny. „Nie unośmy się przeciwko ludziom—pisze on—widząc ich twardość, niewdzięczność, niesprawiedliwość, pychę, miłość siebie i zapomnienie innych; tak są stworzeni—jest to ich natura. Gniewać się na nich za to, jest

---

[1]) *Maximes et Reflexions morales*, 2 ed. Paris 1869 (*Bibl. nation.*) s. 3, 39, 78, 121, 171.

[2]) *Tamże*, P. II, 55, 42.

[3]) *Tamże*, s. 180 i n.

to niemódz znieść, że kamień spada lub ogień się wzbija" [1]). Pośród tych brylantów dowcipu zagadnienie nasze daremnie by się oglądało za jakimś poważniejszym jego rozbiorom.

Na gruncie niemieckim septycyzm rozwinął się nie tak wspaniale a przedewszystkiem upodobnił się do natury tego tego gruntu. Zarówno La Rochefoucauld, jak La Bruyère wkraczali ciągle w dziedzinę życia, zalecając mu czasem nowe stosunki. Reformatorstwo ich wszakże nie wychyliło się po za stronice książek. Praktyczny duch niemiecki poszedł o krok dalej i zaczął nowe idee realizować. Doniosłą tę w skutkach zmianę inangurował *Christian Thomasius* (1655—1728), który jakkolwiek nie zostawił Etyce żadnego głębiej i oryginalniej pomyślanego systematu, zostawił piękne wspomnienie mężnej i wytrwałej walki za jej niepodległość. Bardziej wszakże zajęty tą walką i poprawkami reguł praktycznych, niż naukowem śledzeniem ich początku, pominął to, co nas na tem miejscu jedynie obchodzi. I dla tego musimy o nim, tak jak o wielu znakomitych myślicielach, napisać tylko wzmiankę [2]), która bynajmiej nie zmniejsza wielkiej chwały zasług tego pisarza w sprawie umysłowego wyzwolenia.

Nie tak energicznie, ale w każdym razie gorąco walkę tę prowadził równocześnie głośny filozoficzny szematysta, *Christian Wolff* (1679—1754). Swoją Etykę wyłożył on bardzo obszernie i systematycznie. Nie znajdujemy w niej wszakże dla naszej kwestyi żadnych nowych pomysłów. Bo daje nam jedynie takie objaśnienie: „Bóg nie mógł chcieć, ażeby człowiek był bez praw, to jest żył samowolnie; nie mógł także przepisać mu przeciwnych naturze. Prawa natury poznajemy *a priori.*" Zatem: „są one prawami boskiemi i prawami sumienia" [3]). „Dobro samo w so-

---

[1]) *Les Caractères*, Paris 1869 (*Bibliot. nation.*), T. II, XI *De l'homme*, s. 16.

[2]) Same tytuły jego dzieł określają kierunek ich zawarcia: *O sztuce rozumnej i cnotliwej miłości* i t. d. (*Von der Kunst vernünftig und tugendhaft zu lieben, als dem einzigen Mittel zu einem glückseeligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen* u. s. w. Halle 1715). *Przewodnik rozumnego życia* i t. d. (*Anweisung vernünftig zu leben* u. s. w. Leipzig 1744). Treściwy obraz jego Etyki podaje C. Fr. Stäudlin, *Geschichte der Moralphilosophie*, Hannower 1822.

[3]) *Philosophia practica universalis* etc. Fracofurti et Lipsiae 1738. Pars I, c. III, § 281, 282. „Leges naturales cognoscuntur a priori (P. I, c. II,

bie może być—zdaniem Wolffa—dowiedzionem niezależnie od woli Boga lub człowieka, który ma nad nami prawo obowiązującej władzy" [1]). Pogląd ten jest nam już, zwłaszcza przez Grotiusa i Pufendorfa, znany i dla tego uwag nad nim nie powtarzam.

Na historyę Etyki składała się głównie myśl francuzka i angielska. Tam spotykamy najgłębsze, najoryginalniejsze i najliczniejsze teorye, tam też ciągle w naszym szkicu powracać musimy. Czytelnik przypomina sobie, że Cumberland wywodził prawa moralne z naturalnych stosunków stworzenia mających swą stałą normę. Zasada ta była ze szczególnem zamiłowaniem rozwijana i przerabiana w Etyce angielskiej. Podjął ją zaraz i z ujmującym wdziękiem upopularyzował *Anton Ashley Shaftesbury* (1671—1713 w szeregu drobnych zarysów, nazwanych *Charakterystykami czasów*, *mniemań i obyczajów*, z któremi przedmiotem łączy się *Badanie nad cnotą i zasługą*. Fundamentem jego teoryi jest również ten pogląd, że wszystko we wszechświecie stanowi spójną i według stałych praw zjednoczoną całość, że z tych praw wynikają moralne obowiązki, że zatem czyn ludzki o tyle jest słuszny, o ile z ową całością się godzi. Rozum więc może nam w każdym wypadku odpowiednią regułę wyznaczyć i on to kształci „moralny smak." Obok tego smaku wszakże posiadamy „zmysł moralny," który jest zarazem estetycznym, gdyż dobro i piękno są z sobą pokrewne i nierozdzielne. Poczucie moralne jest wrodzone, pod działaniem jednakże ujemnych wpływów często się psuje. „Ulega zaś głównie sile wychowania i przeciwnych naturze zwyczajów, jak np. w tych krajach, gdzie w skutek panującego obyczaju lub politycznego urządzenia pewne z istoty swojej haniebne i szpetne czyny są przyjmowane z upodobaniem i uważane za chwalebne. Człowiek bowiem może się wtedy zmusić wbrew swemu żołądkowi i usposobieniu do jedzenia ciała swych nieprzyjaciół i uważać je za godziwe i chwalebne, gdyż sądzi, że przez to wyświadcza przysługę swemu narodowi i przy-

---

§ 269). „Leges naturae est etiam Lex divina (c. III, § 277). Lex naturae est lex conscientiae" (c. V, § 251).

[1]) „Per se bonum dicitur, quod bonum esse demonstrari potest independenter a voluntate Dei vel hominis, qui nos obligandi jus habet." (P. I, c. II, § 172).

czynia się do nadania jego imieniowi sławy i grozy“ [1]). Z ustępu tego widzimy, że Shaftesbury różnice w moralności oceniał miarą jej praw powszechnych i uważał je tylko za zboczenia.

Idea stałego porządku i celowości we wszechświecie a zatem i w świecie zjawisk moralnych, która, zrodziwszy się w filozofii greckiej, rozwinęła się szczególnie w angielskiej dzięki poglądom Cumberlanda i Shafterburego a dojrzała ostatecznie w dwu etycznych systematach: Clarkego i Wollastona. *Samuel Clarke* (1675—1729) ze swego metafizycznego punktu widzenia utrzymuje, że pewne stosunki, w jakich stale i koniecznie pozostają rzeczy względem siebie, że stosowność (*convenance*, *fitness*) lub niestosowność dla siebie, pewnych rzeczy lub stosunków, z czego właśnie poznajemy określającą nasze czyny wolę bożą, że więc reguły sprawiedliwości, dobroci i prawdy powinny być normą dla woli każdego rozumnego stworzenia. Innemi słowy: jest potrzebą rozumną i stosowną, ażeby stworzenia, według rozlicznych stosunków, w jakich rzeczy zostają względem siebie, postępowały w ten a nie w inny sposób i obowiązane były do spełniania powinności, niezależnie od wszelkiej ustawy lub boskiego rozkazu, od bojaźni i nadziei odnośnie życia przyszłego [2]). Clarke, jak zwykle deiści angielscy, nie przeczy, że porządek przepisany naturze i ludzkim czynom jest pomysłem Boga, nadmienia jednak zarazem, że nie dla tego on jest dla naszej woli obowiązującym, ale dla tego że jest dobrym i koniecznym. Prawa tego porządku są prawami moralnemi. Teorya ta, jak zauważyliśmy już poprzednio, nie wytrzymuje jednego głównego zarzutu, mianowicie: jaka instancya i jakie dowody mogą rozstrzygnąć, czy pewien stosunek jednej woli względem drugiej jest koniecznym i zgodnym z ogólną organizacyą świata, czy też nie. „Poznanie?“ to jest u różnych grup ludzkich różne; „sumienie?“ także. Na czemże więc oprzeć „stosowność“ czynu?

William Wollaston (1659—1724), doprowadzając ten pogląd

---

[1]) Teorya ta znana mi w sumiennym przekładzie niemieckim: *Des Grafen von Shaftesbury philosophische Werke*, Leipzig 1777. Porów. B. II, T. III, Ab. 2 i inne.

[2]) *Discourse concerning the unchangeable obligation of natural religion*, 1705. Patrz Vorländera cyt. dz. str. 382. Baina *Theory of Ethics and Ethical Systems*, London 1875, s. 562.

do ostateczności, twierdził wprost [1]), że „każdy czyn zły jest kłamstwem.“ Prawo bowiem natury i jej stwórcy orzeka, iż wszelka rozumna i wolna istota tak postępować winna, ażeby czynem swoim nie sprzeciwiała się prawdzie, to jest uważała każdą rzecz za to, czem jest. Byłoby to bardzo jasnem i mądrem, gdyby owe wszystkie rozumne i wolne jednostki mogły się zgodzić w pojęciu, czem każda rzecz jest. Dla usprawiedliwienia swej teoryi daje Wollaston między innemi taki przykład: „Jeżeli męczę jakieś zwierzę, to niejako wypowiadam: zwierzę to uważam za stworzenie bez czucia i *dla tego* obchodzę się z niem tak, jak z kamieniem lub stołem.“ Błąd rozumowania tkwi w dorobieniu fałszywej racyi. Bo męcząc zwierzę bynajmniej nie utrzymuję, że ono nie ma czucia i bynajmniej nie *dla tego* je męczę. I owszem, gdybym nie był przekonany, że ono jest nieczułem, to bym go prawdopodobnie nie męczył, jak *nie męczę* stołu lub kamienia. Mój więc czyn może być złym a jednocześnie może nie być żadnem kłamstwem.

Teorya Wollastona jest ostatniem słowem tego kierunku Etyki, który moralne prawa odnosił do stałych norm w naturze. Żadna inna nie uwydatniła lepiej jego wadliwości, żadna nie sprowadziła wymowniej jego twierdzeń *ad absurdum*. Bo który np. obyczaj jest „kłamstwem:“ czy nagość murzyna, czy okrycie anglika?

Nieuniknionem przeznaczeniem wszystkich apostołów egoizmu było przerażenie lub nienawiść współczesnych i klątwa potomnych. Wszystkie te gromy ściągnął na siebie słynny autor *Bajki o pszczołach*—*Mandeville* (1670—1733) [2]). Chociaż spostrzeżenia swoje i wnioski wypowiada ostrzej i jaskrawiej, z wielu jednakże względów zostaje w pokrewieństwie ze znanemi nam sceptykami Francyi. I jego bowiem dowodzenia nie tyle są ciągiem argumentacyi pozytywno-naukowej, ile raczej negatywną krytyką. Im głębiej—zdaniem jego—badamy ludzką naturę, tem bardziej przekonywamy się, że cnoty są rezultatem polityki, która zrodziła pochlebstwo z dumy. Wstyd i próżność są nasio-

[1]) *Religion of nature delincated*, London 1726.

[2]) *The grumbling hive or knaves turned honest*, London 1706; *The fable of the bees or privata vices publick benefints*, London 1714, wyd. pomn. 1728. *Theory of moral sentiments*, *Enguiry into the Origin of Moral Virtue.*

nami moralności. Ludzi zjednoczyła w społeczeństwa nie wzajemna miłość, ale samolubstwo, bezsiła, złe skłonności a nadewszystko bojaźń. Cnota wywołała naprzód zręczność władców, którzy dla opanowania ludzi wmówili w nich, że szlachetnie jest kiełznać namiętności i poświęcać się ogólnemu dobru. Dla osiągnięcia swego celu pobudzali próżność, dowodząc, że natura ludzka jest czemś lepszem od zwierzęcej i że ją ofiara na korzyść ogółu jeszcze bardziej podnosi. Z tym czynnikiem złączyły się potem inne. Ludzie, którzy początkowo hamowali swoje namiętności dla zyskania szacunku innych, spostrzegli, że to im oszczędzało wielu bolesnych następstw, wynikających z nadmiernego zadawalania popędów, a odkrycie to stało się pobudką cnoty. Każdy przytem zauważył, że mu poświęcenie innych korzyść przynosi, i że gdyby chciał gonić tylko za swoim interesem, napotkałby wielką przeszkodę w tych, którzyby na takąż drogę się zwrócili. Pod naciskiem tych względów umówiono się, co społeczeństwu szkodliwe nazywać występkiem a co dla niego dobroczynne—cnotą [1]).

Twierdzenia te przypominają w wielu punktach Hobbesa i są jednym z gatunków starego jak filozofija pessymizmu, dla którego podobno Plutarch zostawił wyborne motto w swej znanej maksymie: „człowiek jest dla człowieka wilkiem.“ Że zaś twierdzenia te są jednostronne, że nie tłomaczą nam processu powstawania moralnych praw, że bez żadnej racyi negują istnienie w człowieku popędów altruistycznych i całą genezę moralności sprowadzają do przebiegłego wyrachowania egoizmów — zauważyliśmy poprzednio i na nowo nie będziemy załatwionej sprawy podnosić. Z drugiej jednakże strony niepodobna przeoczyć, że Mandeville swym sceptycyzmem zwrócił uwagę Etyki na liczne, tak zwane niższe popędy, biorące udział w formowaniu się obyczajów, które ona zwykła odsądzać od tak szlachetnej roli. Jakkolwiek zatem może nas razić pewien cynizm teoryi tego filozofa, doczekamy się z pewnością chwili, w której on, jak podo-

---

[1]) Mimo usilnych starań nie mogłem nigdzie dostać ciekawych rozpraw Mandeville'a. I dla tego przytoczoną argumentacyę złożyłem z cytat w dziełach: Vorländera, *Gesch.* (425 i n.), Stäudlina, *Gesch.* (837 i n.), W. E. H. Lecky'ego, *History of Europ. Morals*, London 1869, ch. I, *Mand.* Baina cyt. dz. s. 593.

bny mu La Mettrie, znajdzie wymownego przed sądem historyi obrońcę.

Przedstawicielem teoryi egoizmu w angielskiej Etyce jest także w pewnej mierze i *Bolingbroke* (1672—1751). Moralne zobowiązania powstają według niego z natury, którą nam Bóg nadał. Trwają one tak długo, jak długo istnieje owa natura i dopóki to, co pomnaża szczęście rodzaju, nazywać się będzie cnotą a co go niszczy—występkiem. Prawo natury dowodzi boskiego pochodzenia swą prostotą, jasnością i pewnością, jaką o niem mamy, tak że stanowi podstawę dla wszelkich szczegółowych sądów moralnych. Rozum jest właśnie organem odróżniającym dobre od złego. Mądry jednakże stwórca wszczepił w nas jeszcze inną siłę, mianowicie miłość własną, najpierwotniejsze źródło wszystkich ludzkich czynów, kierowane przez instynkt i rozum. Naturalne prawo, rozwinięte na instynkcie i rozumie wspartej miłości własnej prowadzi do uspołecznienia, w którem każda jednostka wyrabia w sobie moralne cnoty i przekonywa się, że dobro ogółu jest jej własnem dobrem [1]).

Teoryę Bolingbrokego uważać można za typową w szkole umiarkowanych obrońców egoizmu. W niektórych odmianach poznaliśmy ją wyżej, a wielu poznamy jeszcze później, zwłaszcza przy systemacie Helvetiusa. A wyznać trzeba, że stoi ona w naszym przedmiocie niedaleko tego stanowiska, jakie dzisiejsza Etyka zajmować poczyna. Zobaczmy na właściwem miejscu, że popędy egoistyczne są istotnie najpierwotniejszemi i najpotężniejszemi sprężynami czynów, że przyjmują najważniejszy udział przy układaniu się społecznych stosunków i że kryją w sobie nasiona uczuć altruistycznych. Pogląd więc Bolingbrokego i jego współwyznawców mogłaby całkowicie zaakceptować dzisiejsza teorya moralnego rozwoju, gdyby niestety! ów rozwój był mu znanym.

Do tejże szkoły należy współczesny Bolingbrokemu *J. Butler* (1692—1752), który sumienie uważał za kodeks moralnych praw wydanych przez Boga, który więc mimo oryginalności w innych względach, dla nas specyalnie nie przedstawia nic nowego [2]).

---

[1]) *Philosophical works*, w cyt. dz. Vorländera, str. 434—448.

[2]) Vorländer, w cyt. dz. s. 449 i n. Bain, 573.

Francis Hutcheson (1694—1747) należy do tej plejady znakomitych myślicieli w dziejach Etyki, od których one liczą swe najsłynniejsze zwroty. Nie mogę tu odmówić sobie i czytelnikowi przyjemności powtórzenia trafnej uwagi, jaką zrobił głęboki moralista niemiecki—Christian Garve—odnośnie Hutchesona i innych etyków angielskich. „Hutcheson—są jego słowa—pierwszy z pomiędzy filozofów szkockich, zwłaszcza na uniwersytetach glasgowskim i edimburgskim, wprowadził zwyczaj wynajdywania osobnej władzy dla każdego wybitniejszego i niedającego się odrazu wyjaśnić objawu: zwyczaj, który wprost sprzeciwia się dobrej spekulatywnej filozofii, chociaż nie przeszkadzając spostrzegawczej i praktycznej filozofii szkockiej, może nawet czasami jej służyć jako poparcie. Reid, który nam pozostawił wielkie dzieło o siłach poznania, przyjmuje osobną zdolność udzielania innym myśli i osobną także dla wynalazku języka. Podobnie w wielu względach słusznie i głęboko myślący Adam Smith nie jest wolny od tego błędu. Swoje bowiem sławne dzieło o bogactwie narodów zaczyna przypuszczeniem w człowieku popędu wymienniczego, t. j. pierwotnej skłonności i uzdolnienia do wymiany. Znaczy to właściwie zrzec się poszukiwania wszelkich zasad, jeśli każdy pojedynczy skutek przyczepimy zaraz do pierwszej przyczyny i nazwiemy ją jego imieniem. Niczem innem nie były tak wzgardzone dziś przez nas *qualitates occultae* scholastyków, które, jak widzimy, niepostrzeżenie znowu wystąpiły w bardzo oświeconym wieku i kraju“ [1]). Jest to uwaga sprawiedliwa, przypomni nam się później nieraz a nawet z całą słusznością dałaby się zastosować do wielu filozofów, o których mówiliśmy, przedewszystkiem zaś do Shaftesburego. Zwyczaj wynajdywania najrozmaitszych władz moralnych, najłatwiej tłomaczący różnorodne objawy, wprowadził do Etyki mnóstwo błędów, z których wiele do dziś utrzymało swą powagę. Hutcheson był nie pierwszym jak utrzymuje Garve, ale jednym z najgłówniejszych twórców i wyznawców wielości przyrodzonych organów moralnych. Naczelnym wszakże pomiędzy temi organami a przez niego najbardziej uwydatnionym jest osobny „zmysł mo-

---

[1]) *Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre*, Breslau 1798, str. 155.

ralny.“ Każdy—pisze Hutcheson — [1]) po dokładniejszem zbadaniu i rozwadze dostrzedz musi, że w nas tkwi naturalne i bezpośrednie usposobienie do chwalenia pewnych skłonności i ztąd płynących czynów... Tego, że albo w ludziach nie istnieje żaden moralny zmysł, albo że bywa bardzo rozmaity, nie można inaczej dowieść, tylko wykazawszy, iż znaczna ilość ludzi lub całe narody uważają za obojętne wszelkie czyny, nie mające żadnego związku z ich korzyścią; że w okrucieństwie, zdradzie, niewdzięczności, w popełnianych bez powodu morderstwach i męczarniach, o ile to ich samych nie dotyczy, równą znajdują przyjemność, jak w postępowaniu odwrotnem; że tak samo cenią zbrodnię Tarquiniusa lub Decemvira Claudiusa, jak zachowanie się Scipiona względem pojmanej Hiszpanki, „Jednakże narody takie jeszcze przez podróżników zwiedzających odległe kraje *nie zostały odkryte*“ [2]). Gdyby Hutcheson był znał sprawozdania podróżników zwiedzających odległe kraje, byłby może ze smutkiem dowiedział się, że nietylko takie narody dawno odkryte zostały, ale że nawet zaledwie o kilka geograficznych stopni od jego ojczyzny siedział naród cywilizowany, który swemi okrucieństwami w czasie tych odkryć ironicznie illustrował optymizm filozofa. „Różnice w moralnych uczuciach—mówi dalej Hutcheson—pochodzą ze sprzecznych wniosków rozumu. Zmysł moralny zdaje się niezmiennie wszędzie jednakie przedmioty, skłonności i usposobienia chwalić lub ganić“ [3]). Cały jeden rozdział (V) poświęca autor dowodom „powszechności i jednorodności“ moralnego poczucia a następnie w księdze drugiej traktuje o moralnych prawach. „Za pomocą owego moralnego zmysłu dochodzimy do pojęcia dobra i zła, dwu cech naszych skłonnności i czynów. Do skłonności uważanych za dobre należy miłość ogólnego szczęścia lub moralnej doskonałości, albo wreszcie pewne życzliwe popędy. Jako dobre chwalone znowu są te czyny, które mają na celu korzyść ogółu, społeczeństwa lub pojedynczej osoby“ [4]). Jakie są fakta świadczące przeciwko istnieniu „moralnego zmysłu“ wykażę szczegółowo później; na tem zaś miejscu robię jedynie uwagę, że definicya do-

---

[1]) *A system of moral philosophy*, London, 1755 B. I, ch. IV.

[2]) *Tamże*, Ch. V.

[4]) *Tamże*, § 6.

[3]) *Tamże*, B. II, ch. II.

brych skłonności i czynów, jaką daje Hutcheson, stanowczo protestuje przeciwko jednorodności i powszechności takiego organu, gdyż rozmaite ludy w rozmaity sposób pojmują korzyść ogółu lub jednostki, życzliwość lub moralną doskonałość.

Oskarżenia jakie zaraz współcześnie ściągnął na siebie *David Hartley* (1705—1757) ze strony Etyki teologicznej są tylko dowodem, jak dalece ona jest w swych ortodoksyjnych zachciankach grymaśną. Filozof ten bowiem nie sprzeniewierzył się ani jednemu dogmatowi chrześcijańskiej religii, wszelki swój wywód asekurował w Biblii i na niej system moralny oparł. Cała jego teorya jest etyczną hygieną, według rad Pisma Św. ułożoną, z którego czerpie nietylko reguły, ale nawet proroctwa. Wszystko to czyni go tak przykładnym apologetą chrystyanizmu, jakich Teologia posiada niewielu pomiędzy swemi najprawowitszemi synami. Rozumie się, że o takiem tłomaczeniu genezy praw moralnych, jakiego poszukujemy, na podobnem stanowisku nie może być nawet mowy. Hartley uważa zmysł moralny za główny probierz do oryentowania się „w wypadkach nagłych,“ w innych bowiem decydują reguły Pisma św. [1]). Jego przyjaciel i wyznawca, głośny apostoł determinzmu *Joseph Priestley* (1733—1804) o ile wielką zostawił po sobie spuściznę Etyce w swej teoryi woli [2]), o tyle okazał się skąpym dla naszego przedmiotu. Nie śmiem twierdzić, czy w innych swoich rozprawach podobnie go omijał, nie znalazłem wszakże nigdzie o tem wzmianki.

Z geniuszu *Dawida Humego* (1711—1776) trysnął jeden z najwspanialszych i najbardziej orzeźwiających strumieni myśli, jakie kiedykolwiek do filozofii a przez nią do Etyki wpłynęły. Świetny ten—rzec można—klejnot XVIII w. rzucił tak silny blask, że przy jego świetle możemy po stu jeszcze latach przenikać tajemnice naszego przedmiotu. Wprawdzie Hume nie badał go i nie wyłożył specyalnie, ale zostawił mnóstwo głębokich prawd, które możemy uczcić i powtórzyć [3]). Nic nie jest—powiada on—

---

[1]) *Observations on man, his frame, his duty and his expectations*, Lon. 1749, Vol. II, ch. II, III, VIII i in.

[2]) *The doctrine of philosophical necessity* etc. London 1777.

[3]) Głównem źródłem do poznania Etyki tego myśliciela jest jego *Enquiry concerning the principles of morals*, London 1784. Dzieło to, kilkakrotnie przerabiane i wydawane, znajduje się zwykle włączone między jego *Essays*.

samo przez się godziwem lub niegodziwem, brzydkiem lub pięknem, gdyż takie i tym podobne określenia nadaje przedmiotom dopiero nasza natura, której jedynem przedmiotem jest szczęście. Uczucie przyjemności lub nieprzyjemności jest główną czynną siłą naszego ducha. Otóż doświadczenie przekonywa, że wrażenia jakie na nas wywiera cnota jest przyjemnem. Nie można do nieskończoności pytać o racye takiego zadowolenia, bo ostatecznie musi być coś, co nam się bezpośrednio podoba. Upodobanie to w odniesieniu do przedmiotów moralności musi mieć jakieś swoje wewnętrzne poczucie, wewnętrzny smak lub coś podobnego, co mu służy za organ (*moral sense*). Obowiązek postępowania cnotliwego wspiera się na tem, że przezeń człowiek jedynie osiąga szczęśliwość do której dąży.

Taką jest w krótkiem zsumowaniu opinija Humego co do genezy praw moralnych. Żałować wypada, że motywował on ją głównie, niemal wyłącznie, dowodami psychologicznemi i nie uwzględnił dostatecznie historycznych i etnologicznych, choć na nie zwracał uwagę. Przez to teorya jego nie jest nauką moralnego rozwoju a tylko analizą psychologiczną. Sam Hume czuł ten jej brak. Niepodobna było, ażeby umysł tak głęboki i bystry nie dostrzegł obyczajowych różnic, którym bezstronny badacz nie może odmówić racyi bytu i dla tego pozytywne swoje wywody opatrzył charakterystycznym wątpieniem o możliwości wynalezienia takiej moralnej reguły, któraby zyskała ogólne uznanie. Steptycyzm ten wyraża przecząco zupełnie toż samo, co dzisiejsze odkrycia etnologiczne wyrażają twierdząco. Jedność praw moralnych dowieść się nie da—należałoby powiedzieć językiem wątpienia Humego; prawa moralne są różne—mówimy dziś językiem teoryi rozwoju.

Ażeby nie przerywać ciągu dziejów Etyki angielskiej w naszem zagadnieniu, która ma swój odrębny charakter i najlepiej w całości zrozumieć się daje, pójdziemy za jej dalszemi śladami, zostawiając do późniejszego wyrozumienia pisarzy innych narodowości, którym się należy chronologiczne pierwszeństwo.

Thomas Reid (1710—1796) powtórzywszy znaną nam teoryę swych poprzedników o ustroju wszechstworzenia i wynikających z niego prawach moralnych, odniósł je do zwykłego teologiczno-metafizycznego źródła [1]). *Price* (1723—1791) polemizując prze-

[1]) *Essays on the active powers of man*, Edinburgh 1768.

ciwko teoryi moralnego zmysłu i twierdzeniom Lockego względem sensualnego pochodzenia idei, uważał zgodnie z Cudworthem rozum za organ wrodzony, pierwotny i jedynie decydujący w sprawach dobrego i złego. Z rozumu płyną nasze moralne idee i prawa opatrzone przymiotem konieczności i powszechności [1]). Toż samo mniemanie usłyszymy później od Kanta.

Adam Ferguson (1724—1816), jak dwaj poprzedni jest przedstawicielem filozoficznej szkoły zwanej szkocką, w etycznym zaś swoim systemacie—eklektykiem. Następujące są—według niego—prawa ludzkiej woli: Człowiek pożąda: 1) wszystkiego, co mu się wydaje pożytecznem; 2) szczęścia współistot; 3) tego, co stanowi doskonałość [2]). Prawa moralne—o ile różnią się od fizycznych—są to ogólne określenia tego, co stać się powinno. W tem znaczeniu do praw moralnych zaliczyć należy reguły sztuki, piękna i stosowności, bez względu na to, do czego się odnoszą. Moralne prawa, o ile się ściągają do istot myślących, są ogólnem wyrażeniem tego, co jest dobre. Można je rozważać z rozmaitych punktów widzenia i dzielić na rozmaite rodzaje. „Jeżeli rozważamy ze względu na początek, to można je podzielić na pierwotne albo naturalne, umówione albo przypadkowe.“ Rozważane ze względu na treść, dzielą się na prawa religii i państwa, wojny i pokoju. Rozważane ze względu na osoby, są prawami narodów lub państw. Filozofija moralna jest poznaniem i zastosowaniem praw natury, czyli pierwotnych praw wszystkich ludzi. Prawa zaś natury dają się zastosować do każdej osoby i każdej rzeczy. Zasadniczem pomiędzy niemi dla człowieka jest ogólne określenie tego, co dla ludzkiej natury jest największem dobrem [3]). Największem zaś dobrem, jakie człowiek posiada, jest jego miłość dla ludzi. Z tego zaś wynika: 1) że co jest najlepszem dla ogółu, to jest najlepszem dla jednostki; 2) że w dziełach Boga całość utrzymuje się dobrem części; 3) że największą usługą jest bezinteresowna miłość dla współbraci;

---

[1]) *Review of the principal question and difficulties in morals*, London, 1758. Stäudlin, *Geschichte*, s. 873—879. Bain, w cyt. dz. 635.

[2]) *Institutes of moral philosophy*, Lond. 1769, znane mi w przekładzie słynnego moralisty niemieckiego i zwolennika tej teoryi—Chistiana Garvego: *Adam Fergusons Grundsätze der Moralphilosophie*, Leipzig 1772. Patrz Cz. II, rozdz. II, 2.

[3]) *Tamże*, Cz. IV, roz. I.

4) że czyny oceniać należy ich stosunkiem do ogólnego dobra [1]). Bóg ustanowił porządek potrzebny do utrzymania wszystkich istot i ich szczęśliwości [2]).

Przytoczyliśmy tą teoryę szczegółowiej ze względu na jej (minioną) sławę. Ściśle biorąc nie zawiera ona nic nowego, bo jest tylko mięszaniną różnych kierunków etycznych, pośród których najwyraźniej odbija się teorya praw natury. Przekonanie Fergusona o powstawaniu praw moralnych jest dość powierzchowne i nienowe, dla tego uwalniamy się od analizowania go.

Oszczędzimy sobie za to miejsca na rozbiór daleko słynniejszej i głębszej „Teoryi moralnych uczuć" *Adama Smitha* (1723—1790). Filozof ten, zwyczajem swoich poprzedników, odkrywa w naturze ludzkiej mnóstwo uczuć. Głównem wszakże pomiędzy niemi jest współczucie—sympatya. Ta ostatnia ztąd płynie, że przy widoku cierpienia podstawiamy siebie na miejsce cierpiącego i tym sposobem odczuwamy niejako jego dolegliwości. Chwalimy—powiada Smith—lub ganimy cudze postępowanie stosownie do tego, czy — przeniosłszy na siebie pewien wypadek— przekonowamy się, że moglibyśmy sympatyzować z uczuciami i pobudkami, które postępek wywołały, czy nie. W podobny sposób ganimy lub chwalimy postępowanie własne, stosownie do tego, czy—przeniosłszy się na miejsce kogoś drugiego i spojrzawszy na siebie jego oczami—widzimy, że moglibyśmy sympatyzować z uczuciami i pobudkami, które nas do takiego postępowania skłoniły, czy też nie [3]). Nieustanne spostrzeżenia nad cudzemi czynami doprowadzają nas zwolna do pewnych ogólnych reguł, co jest stosownem i słusznem czynić lub nie czynić. Pewne postępki oburzają wszystkie nasze naturalne uczucia, zewsząd słyszymy przeciwko nim złorzeczenia... i tym sposobem kreślimy sobie ogólną regułę, że wszystkie te czyny winny być ganione, które ściągają na nas nienawiść, wzgardę lub karę, wskutek których jesteśmy przedmiotem takich uczuć, jakie wzbudzają w nas tylko wstręt lub bojaźń. Przeciwnie inne czyny wywołują w nas uznanie a nadto słyszymy, że każdy o nich objawia równie przy-

---

[1]) *Tamże*, Cz. IV, roz. V, 1.

[2]) *Tamże*, Cz. roz. II, 5.

[3]) *Theory of moral sentiments*, (1-e wyd.) London 1759, później pomnażane. Porówn. P. III, ch. 1.

chylną opiniję. Wzbudzają one w nas te uczucia, których z natury najusilniej pragniemy — miłość, uwielbienie i wdzięczność. Wtedy postanawiamy czynić podobnie, z czego rodzi się w nas przeciwna reguła, mianowicie, że powinniśmy szukać wszelkiej sposobności do takiego czynu. „Tym sposobem powstają ogólne prawa moralności. Pierwotnie ganimy lub chwalimy pojedyncze czyny nie dla tego, że one przy bliższym rozbiorze okazują się z pewnemi regułami zgodne lub niezgodne. Owszem, ogólne reguły są wynikiem pojedynczych doświadczeń, przekonywających że wszystkie czyny pewnego rodzaju i w pewnych warunkach są chwalone lub ganione. Gdy ogólne te reguły raz zostaną zabstrahowane, jednogłośnem uznaniem ludzi powszechnie przyjęte i ustalone, później ciągle powołujemy się na nie, jako na kriterium sądów w sporze o stopień pochwały lub nagany dla pewnych czynów wątpliwej i skomplikowanej natury. Wtedy przytaczamy je zwykle jako ostateczne zasady słuszności i niesłuszności w ludzkiem życiu i ten to wzgląd, zdaje się, uwiódł wielu znakomitych pisarzy do przypuszczenia, że pierwotne ludzkie sądy w sprawach słuszności i niesłuszności, na podobieństwo wyroków jakiegoś trybunału, wydawane bywały po uprzedniem rozważeniu ogólnych reguł i porównaniu z niemi każdego z osobna czynu [1])".

Teorya ta w odniesieniu do poprzednich jest olbrzymim postępem i ma nawet dziś racyę wejść do najbardziej umiejętnego etycznego wywodu. Szkoda tylko, że ją Smith pomącił rozprawami o najrozmaitszych pierwotnych uczuciach i nie dał jej za fundament idei rozwoju, która w jego rozumowaniu tak wyraźnie pulsuje. Że przytem wierzył w powszechność praw moralnych, temu nie należy się dziwić przez wzgląd na szczupłe w tej epoce odkrycia etnologiczne. Zresztą, tyle mimo owej wiary wypowiedział na korzyść genetycznego powstawaniu moralności, że pracę jego, doliczywszy inne jej przymioty, uznać możemy za jedną z najznakomitszych w historyi Etyki. Nie należy także zapominać, że myśliciel ten w swem ekonomicznem dziele wywalczył moralną godność popędom egoistycznym, które, jak zobaczymy, grają główną rolę przy powstawaniu moralnych praw.

---

[1]) *Tamże*, P. III, c. 4.

William Paley (1743—180), którego „Zasady moralności i polityki" podobno do dziś [1]) są ulubionym podręcznikiem Etyki w Anglii, zbudował na religijnym podkładzie wysnutą ze znanych nam systematów teoryę szczęśliwości, w której wola boska jest rodzicielką praw moralnych, a korzyść ich obowiązującą siłą.

Dugald Stewart (1753—1828) uczeń Reida rozwijał dalej etyczne zasady szkoły szkockiej, upatrującej źródło pojęć moralnych w świadomych siłach duszy — w rozumie [2]). Ponieważ o tym kierunku już mówiliśmy, nie potrzebujemy więc tu ponownie wartości jego sprawdzać.

Jeżeli o dotychczas poznanych filozofach z pewnym zarzutem powiedzieć można, iż głównie zajmowali się przepisami moralności, a mało jej pochodzeniem, to taka uwaga w spotęgowanej mierze da się zastosować do *Jeremiasa Benthama* (1748—1832). W pracach swoich [3]) unika on wyraźnie badania genezy uczuć i praw moralnych, a nawet, co dziwniejsza, robi niewytłomaczony dla nas zarzut swym poprzednikom, że owem badaniem zbyt się zajmowali. Kierunek ten wynikł z jego umysłowego nastroju: Bentham był prawnikiem, a być chciał — prawodawcą. Z tego też względu, podczas gdy w dziejach teoryi prawno-moralnych i mniemań o słuszności etycznych zasad należy mu się jedno z najwydatniejszych stanowisk, jego stosunek do naszej kwestyi jest bardzo mały. Zajmuje on względem niej tęż samą pozycyę, jaką później zajął jego wielki współwyznawca i filar utylitaryzmu J. S. Mill, który obchodzącą nas sprawę ledwie z lekka dotknął. Pomijamy tu dowody przeciwko powtarzanemu do dziś, a błędnemu mniemaniu jakoby Bentham był w Etyce założycielem szkoły utylitaryzmu, który pod rozmaitemi nazwiskami występował od czasów filozofii greckiej. Zaznaczymy natomiast kilka twierdzeń tego myśliciela należących do naszego przedmiotu bezpośrednio. Dwie są pobudki naszych czynów, powiada Bentham, korzyść własna i korzyść bliźnich. Pierwsza pobudza nas sama przez się,

---

[1]) *Moral and Political Philosophy*, Book I. Patrz Bain, *Ment. a. Mor. Sci.* s. 651. Vorländer, w cyt. dz. s. 514.

[2]) *Active and Moral Powers*, (Lecky I). Porów. Vorländer, s. 517.

[3]) *Introduction to the Principles of Moral and Legislation*, Lond. 1789, i pośmiertne *Deontology or the Science of Morality*, London 1804, głównie naszego przedmiotu dotyczą.

druga tylko w połączeniu z pierwszą. „Nie łudź się, że ludzie poruszyliby małym palcem, ażeby ci usłużyć, gdyby w tem nie widzieli własnej korzyści”. Człowiek tak nie może zrzec się swego szczęścia, jak wyskoczyć ze swej skóry. Cała więc moralność wspiera się na dwu uczuciach: przyjemności i nieprzyjemności; z nich powstają jej prawa [1]).

Nie mogę naturalnie podnosić mnóstwo oryginalnych i głębokich uwag, dla których tu nie miejsce, a które nadają dziełom Benthama wysoką wartość i interes. Jaki zaś stopień słuszności przyznać trzeba teoryi, której on jest głośnym i wymownym obrońcą, wskażę przy rozbiorze utylitaryzmu i popędów egoistycznych.

Musimy teraz cofnąć się chronologicznie dla przeglądu mniemań innej narodowości filozofów, których, dla nieprzerywania ciągu, zostawiliśmy po za sobą. Poznaliśmy we francuskiej Etyce sceptyków. Sceptykiem jest także *Voltaire* (1694—1778). Niezmiernie trudno z jego sprzecznych i rozrzuconych zdań ułożyć zgodną opiniję wyrażającą sąd tego myśliciela o naszem zagadnieniu. W swoich filozoficznych traktatach trzyma on się bardzo wydeptanego gościńca, na którym nawet teologiczne ślady łatwo rozpoznać można. Wybieram więc tu za źródło, jego olbrzymie dzieło historyczne: *O obyczajach i duchu narodów*, będące może pierwszą historyą cywilizacyi, w którem najwierniej pochwycić lub wywnioskować się dadzą obchodzące nas przekonania autora. Najwymowniejszym w tym względzie jest jeden rozdział: *o prawodawcach, którzy przemawiali w imię bogów.* „Każdy prawodawca niepoświęcony *(profane)*, który śmiał udawać, że mu bóstwo podyktowało swe prawa, był widocznie bluźniercą i zdrajcą: bluźniercą, bo obrażał bogów, zdrajcą, bo poddawał ojczyznę swoim mniemaniom. Dwa są rodzaje praw. Jedne naturalne *wszystkim* wspólne i użyteczne [2]) nie będziesz kradł i zabijał bliźniego; czcić będziesz tych, którzy ci dali życie i wychowali od dzieciństwa; nie zabierzesz żony twego brata; nie będziesz kłamał na jego szkodę; pomożesz mu w potrzebie zasługując na wzajemną

---

[1]) *Deontology* w artyk. wstępnym i tom. II. Porów. także u Leckego cyt. dz. tom I. Baina, *Theory of Eth.* s. 659.

[2]) Przedmiotowi temu poświęcił osobny poemat, który na innem miejscu poznamy.

od niego pomoc: oto są prawa, które natura ogłosiła od najdalszych wysp Japonii aż po brzegi naszego zachodu. Ani Orfeusz ani Minos, ani Likurg, ani Numa nie potrzebowali, ażeby Jowisz przychodził wśród grzmotów głosić prawdy wyryte we wszystkich sercach. Gdybym się kiedykolwiek spotkał oko w oko na placu publicznym z którymkolwiek z tych wielkich szarlatanów, krzyknąłbym na niego: Stój, nie ubliżaj bóstwu! Chcesz mnie oszukać, sprowadzając je dla obwieszczenia tego, o czem wszyscy wiemy; chcesz zapewne je oddać w służbę jakiemuś innemu zwyczajowi; chcesz naruszyć moją zgodę z prawdami wiecznemi, ażeby ze mnie wydrzeć zgodę dla swej uzurpacyi. Skarżę cię przed narodem jako bluźniącego tyrana. Drugiego rodzaju są prawa polityczne — czysto obywatelskie i zawsze dowolne [1])".

W całem dziele niema ani jednego rozdziału, w którymby opinija Voltaire'a lepiej się uwydatniała. Zdaniem więc jego prawa moralne są wyryte w duszy wszystkich ręką Boga. Gdyby Voltaire znał dokładniej obyczaje ludów, byłby się przekonał, że natura pięciu jego przykazań wcale nie „ogłosiła od najdalszych wysp Japonii aż po brzegi Zachodu" i że od Japonii do Zachodu na drugiej półkuli świata są także ludy, które żadnego z tych przykazań od natury nie słyszały. Voltaire, czy to z chęci prędszego załatwiania się z trudnościami, czy może—co jest wątpliwszem — w skutek niewiadomości, łączył harmoniją takie objawy, które w niej nigdy nie zostawały. Jako dowód np. powszechności moralnych praw przytacza tę okoliczność, że wszyscy filozofowie od Zoroastra do Shaftesburego uczyli tejże samej moralności [2]), co — jak wiadomo gruntowniej znającym dzieje Etyki — nie jest prawdą. Chociażby się to komu mogło wydawać dziwnem, nie ulega jednak wątpliwości, że etyczne twierdzenia Voltaire'a wspierają się na dogmatach religijnych i do tego przeważnie katolickich. Przekona o tem pierwszy z brzegu przykład. „Jakie znaczenie — pyta on — przywiązaliśmy do wyrazu *cud*, który początkowo znaczył *rzecz dziwną?* Powiedzieliśmy, że jest to cóś, czego natura zdziałać nie może i co jest przeciwne wszyst-

---

[1]) *Essai sur les moeurs et l'ésprit des nations* etc. (*Oeuvres completes* 1785, t. XVI), t. I, str. 221.

[2]) Inne szczegóły znaleźć można w jego *Diction. philos.* pod odpowiedniemi wyrazami, jak: *loi, morale,* i t. p.

kim jej prawom. Anglik obiecujący londyńczykom, że wlezie cały w butelkę, zapowiada cud. I dawniej nie brakło legendzistów, którzyby przyrzekli wykonania tej nadzwyczajności, gdyby z tego cóś wpłynęło klasztorowi. *Bez trudu wierzymy w prawdziwe cuda,* dokonywane w naszej świętej religii i u żydów, których religija przygotowała naszą. Mówimy tu *tylko o innych narodach* i rozumujemy tylko według reguł zdrowego rozsądku, *zawsze podległych objawieniu* [1])". W tem miejscu można tylko zrobić pytanie, za co ten filozof był i jest wyklinany przez—kościół? Byłoby wielką niesprawiedliwością odmówić Voltaire'owi genijalnych uwag nawet w przedmiocie Etyki, w naszem jednak zagadnieniu nie okazał on dość głębokości a nawet wiedzy.

Wiek XVIII był w dziejach ludzkiej myśli okresem, w którym ona rozświeciła je zwłaszcza we Francyi szeregiem zdumiewających genijuszów. Należał do nich bezprzecznie Voltaire, ale z naszego stanowiska sądząc zdobył sobie daleko wyższe w tym szeregu miejsce *Charles Montesquieu* (1689—1755). Jeżeli uwaga czytelnika interesowała się dotychczas historyą mniemań o naszym przedmiocie, to niewątpliwie zapyta on z ciekawością, jaką wyraził znakomity autor *Ducha praw.* Przytaczam ją w całości. „Prawa w najrozleglejszem znaczeniu — powiada Montesquieu — są to konieczne stosunki wynikające z natury rzeczy. W tem znaczeniu wszystko ma swoje prawa: bóstwo, świat fizyczny, zwierzęta, ludzie i duchy od nich wyższe... Istoty intelligentne mogą mieć prawa przez siebie ustanowione, ale mają także inne *których nie ustanowiły.* Owe istoty przed istnieniem swojem były możliwe; zostawały więc w możliwych stosunkach, a zatem posiadały możliwe prawa. Przed istnieniem praw ustanowionych, istniały możliwe stosunki sprawiedliwości. Utrzymywać, że nie ma nic sprawiedliwego lub niesprawiedliwego po za tem co nakazują lub wzbraniają prawa ustanowione, jest to twierdzić, że przed nakreśleniem koła wszystkie promienie nie były równe [2])". Rozumowanie to przerwiemy na chwilę, ażeby wskazać jego logiczny błąd. Przedewszystkiem z istnienia możliwości nie wynika

---

[1]) *Essai sur les moeurs*, etc. t. I, s. 145.

[2]) *Esprit de lois* (1-e wydanie 1748.) Cytuję według edycyi 1872 r. Paris, Liv. I, chap. 1 (4).

bynajmniej i istnienie konieczności. Przed wystąpieniem ludzi na świat da się zapewnie w abstrakcyi pomyśleć możliwość, że stosunki ich ułożą się według pewnych praw, ale również, że się ułożą według innych, że — mówiąc językiem przykładu — zabójstwo będzie występkiem lub cnotą. Że zaś przed nakreśleniem koła wszystkie promienie nie były równe, to nie ulega żadnemu wątpieniu; gdyż istnienie promienia jest równoczesne z pojęciem jego równych odległości. Utrzymywać, że słuszność poprzedziła prawo, a równość promieni — koło, jest to twierdzić, że istniały godziny przed wynalezieniem zegaru lub moneta przed wprowadzeniem menniczych stempli. „Chociaż świat duchowy — mówi dalej autor — ma również prawa z natury swojej *niezmienne (invariable)*, nie podlega im tak stale jak fizyczny swoim". Tu bardzo ważna zagadka — dla czego? Dla tego, „że istoty intelligentne są przez swą naturę ograniczone, a przez to podległe błędowi; i że z drugiej strony w skutek natury swojej działają same przez siebie [1])". Jak widzimy, argument bardzo słaby. Bo dla czego człowiek nie poddaje się koniecznie prawom duchowym, tak jak fizycznym? Dla czego tylko słuszność ma być między ludźmi stosunkiem możliwym i koniecznym? Zkąd pewność, że jeden stosunek jest błędnym, a drugi prawdziwym? Tego nam Montesquieu wcale nie tłomaczy, bo ze swego stanowiska wytłomaczyć nie może. Pogląd jego zawarty w tym wniosku, że „człowiek jako istota intelligentna, gwałci ciągle prawa, które Bóg ustanowił," jest twierdzeniem czysto dogmatycznem. Nie należy go jednak na niekorzyść autora zbyt przeceniać. Wprawdzie Montesquieu odróżnia prawa moralne *(d'équité)*—niezmienne, od ustanowionych *(établies, positives)*—zmiennych, mówi jednak w całym ciągu dzieła wyłącznie o tych ostatnich, głębokie zaś jego o nich sądy można w znacznej części odnieść do pierwszych. Z tego względu należy mu się olbrzymia zasługa, że gruntowniej i szczegółowiej wykazał zależność praw od warunków miejscowych — klimatu, usposobienia ludów i t. d. [2]), przez co teoryi rozwoju dostarczył nieoszacowanego materyału, a uwagę następców zwrócił na odmiany etycznych pojęć w rozmaitych stopniach

[1]) *Tamże*, (5).
[2]) *Tamże*, Liv. XIV i nast.

cywilizacyi. Z tej strony oceniane jego dzieło stanowi dla naszego przedmiotu pracę pomnikową. Wspomnieć mi tu jeszcze wypada jedną ważną oryginalność Montesquieu'go. Czytelnik przypomina sobie, że Hobbes powstanie praw przypisywał uczuciu potrzeby i konieczności uśmierzenia „walki wszystkich przeciw wszystkim"; Montesquieu dowodzi wprost przeciwnie. „Ludzie znalazłszy się w społeczeństwie, tracą poczucie swej słabości, ustaje między niemi równość, a zaczyna się walka. Każde społeczeństwo zosobna przychodzi do uznania swej siły, a to wytwarza wojnę międzynarodową. Również jednostki każdego społeczeństwa zaczynają uczuwać swoją moc i usiłują najgłówniejsze korzyści społeczne wyzyskać dla siebie, a ztąd znowu powstaje walka między niemi w łonie społeczeństwa. *Dwa te rodzaje walki ustanawiają prawa między ludźmi* [1])". Takie jest właściwe i jedyne mniemanie Montesquieugo o powstawanie praw w ogóle. Uważa on je za rezultat walki *w społeczeństwie*, podczas gdy Hobbes za rezultat walki *przed* zawiązaniem się społeczeństwa. Pierwsza hypoteza, chociaż dla nas niewystarczająca, jest od drugiej o tyle wyższą, że nie przypuszcza w moralnym rozwoju ludzkości stanu którego ten rozwój nie zna.

W spółczesny Montesquieu'mu *Maupertuis* (1698—1759) żadnej teoryi w dziełach swoich [2]) dla naszego zagadnienia nie rozwinął. Jego bowiem traktat filozofii moralnej jest tylko króciutkim systematem określeń dobra i zła, a w dodatku poradnikiem szczęśliwości. „Dobro—według niego—jest summą chwil szczęśliwych, szczęście zaś summą dobra pozostałą po odtrąceniu zła [3]). Istnieje w naturze pierwiastek daleko powszechniejszy niż nawet to co nazywają *przyrodzonem światłem*, jednorodniejszy u wszystkich ludzi, zarówno dostępny najgłupszym jak i najbystrzejszym -- a mianowicie — *pragnienie szczęścia* [4])".

Nie więcej dla naszego użytku z tej epikurejskim duchem przeniknionej, a stylem matematycznych formuł podanej rozprawy przytoczyć nie mogę.

---

[1]) *Tamże*, h. I, ch. III.

[2]) *Les euvres*, Dresde 1752.

[3]) *Essay de Philosophie Morale (Oevres)*, Ch. I, (379).

[4]) *Tamże*, Ch. VII (404).

Wypada nam z chronologicznej kolei [1]) wspomnieć o słynnej teoryi, jaką aż po dziś zajmuje świat *Jean Jacques Rousseau* (1712—1778). Dla czego ta teorya *społecznej ugody* oznaczona jest jego imieniem i datą jego wystąpienia, doprawdy trudno byłoby zgadnąć, gdybyśmy nie znali często powtarzającego się faktu, że nie tego nazwiskiem chrzczą nowe krainy, który je odkrył, lecz tego, który je pierwszy najbarwniej opisał. Tu ów fakt spełnił się ze szczególną pomyłką, gdyż historya socyologicznych teoryj nie pamięta starszej nad tę, którą miał niby inaugurować Rousseau i która dotąd jego filozoficzny herb nosi. Począwszy od Platona, ciągnie się nieprzerwany łańcuch przeróżnych ogniw tej doktryny. Czytelnik mi wybaczy, że zbyt szczegółowo analizować jej nie będę, gdyż taka analiza jest już dziś, mojem zdaniem, zbyteczna, a wreszcie spłacimy jej dług kilkoma słowy później. Tu tylko przedstawię rzecz objektywnie z małym komentarzem. „Człowiek — mówi Rousseau — rodzi się wolnym, wszędzie jednak jest w kajdanach. Najdawniejszem i *jedynie naturalnem* społeczeństwem jest rodzina". Mimo związku członkowie jej zachowują swą niepodległość. Bo gdy ustanie ze strony dzieci potrzeba opieki a ze strony rodziców jej obowiązek, „familija utrzymuje się już tylko ugodą *(par convention)* [2])". Rozwijając się coraz szerszym kręgiem, tworzy państwa. „Ponieważ żaden człowiek nie ma przyrodzonej władzy nad podobnym sobie i ponieważ siła nie tworzy *żadnego* prawa, pozostaje więc tylko umowa jako podstawa słusznej władzy między ludźmi [3]). Przypuszczam, że ludzie doszli do tego momentu, kiedy warunki, które szkodzą ich egzystencyi w stanie natury, pokonywają swym oporem wszystkie siły, jakich użyć może każda jednostka dla utrzymania się w tym stanie". „Nadto ponieważ ludzie nie mogą wydobyć z siebie sił nowych, lecz jedynie łączyć już istniejące i kierować niemi, nie posiadają więc żadnego innego środka zachowania się, jak tylko

---

[1]) W etycznych dziełach Lamettrie'go: *L'école de la volupté*, 1751, po części—*L'homme machine*, 1748 i innych również znalazłem wiele głębokich poglądów na moralność praktyczną, ale bardzo mało twierdzeń tyczących się naszego przedmiotu.

[2]) *Le contrat social*, Paris 1873. Liv. I, II.

[3]) *Tamże*, I, IV.

przez zespolenie zgromadzić taką summę sił, któraby mogła zawładnąć oporem, wprawiać je w ruch jedną sprężyną i nastroić do zgodnego działania. Wynaleźć formę stowarzyszenia się, którąby broniła i popierała całą siłą osoby i mienia stowarzyszonych i przez którąby każdy, jednocząc się ze wszystkiemi, podlegał wszakże tylko sobie i ciągle pozostawał wolnym — oto jest zasadniczy problemat rozwiązany przez społeczną umowę. Warunki tej umowy są tak dalece określone samą naturą aktu, że *najmniejsza zmiana* uczyniłaby je próżnemi i bezskutecznemi; a chociaż może nigdy nie były formalnie ogłoszone, *wszędzie są też same, wszędzie niemo przyjęte i uznane*, tak że gdyby społeczna ugoda została pogwałcona, każdy wraca do swoich *praw* (?) i odzyskuje swą wolność naturalną, tracąc umówioną, dla której się przedtem jej zrzekł [1]). *Układ* więc społeczny nadaje politycznemu ciału egzystencyę i życie; idzie teraz o to, ażeby mu nadać ruch i wolę za pośrednictwem prawodawstwa. Akt bowiem pierwotny, na mocy którego owo ciało się tworzy i jednoczy, nie określa jeszcze, co czynić należy dla zachowania się. Co dobre i odpowiada porządkowi, jest takiem z natury rzeczy niezawiśle od ludzkich układów. *Wszelka sprawiedliwość pochodzi od Boga — on jeden jest jej źródłem.* Gdybyśmy mogli ją otrzymywać z tak wysoka, nie potrzebowaliśmy ani rządu ani praw [2])". Ponieważ zaś tak nie jest, więc trzeba zrobić społeczną ugodę.

Nie wdając się w szczegółową polemikę, sformułuję ogólnie zarzuty, które tę argumentacyę obalają. Rousseau wychodzi z zupełnie błędnych założeń, gdyż: 1) hypoteza społecznej ugody jest illuzyą i nie wspiera się na żadnych faktach; 2) wszelkie pojęcia moralne są rezultatem długiego i w znacznej części bezwiednego rozwoju a nie jednorazowym i tylko świadomym układem; 3) człowiek w stanie natury, t. j. nie posiadający żadnych praw nie istniał i istnieć nie mógł. Dodać przytem trzeba, Rousseau nie dostrzega rażących w swem dowodzeniu sprzeczności. Sile np. odmawia wszelkiego udziału przy określaniu praw moralnych, niewolnictwo i prawo są to, według niego, pojęcia wzajemnie się wyłączające, każdemu z natury (a więc przed ugodą

---

[1]) *Tamże*, L. I, VI.

[2]) *Tamże, (De la loi)*, Liv. II, VI.

społeczną) przyznaje pewien zakres słusznej swobody i jednocześnie powiada, że w stanie natury nie ma żadnych obowiązków i że one dopiero występują w stanie socyalnym, „*kiedy wszystkie prawa określone są przez ustawę* [1])". Często nawet twierdzenia jego są wprost naiwne. „Utrzymywać—pisze z racyi niewolnictwa—że człowiek oddaje się dobrowolnie, jest to wypowiadać coś niedorzecznego i niepojętego. Podobny akt jest *nieprawny* i żaden przez to samo, że ten który go robi, nie ma zdrowego rozumu... Kto zrzeka się swej wolności, zrzeka się godności człowieka, ludzkich praw, a nawet swoich obowiązków [2])". Dla czego?

Rousseau tem głównie zgrzeszył, że przy swych wnioskach pomijał zupełnie względy czasu i miejsca, narzucając własne prawodawstwo wszystkim wiekom i narodom. Usprawiedliwia go tylko ta łagodząca grzech okoliczność, że podobną winę popełniło wielu przed nim i po nim.

W licznych punktach zbliża się do Rousseau'a, chociaż może energiczniej od niego polemizuje z poglądami teologicznej Etyki, *Mably* (1709—1785). Nie należy jednak mniemać, jakoby on swój systemat prowadził po czysto naturalistycznej drodze, bez związku z religiją. Pojęcia moralne—za śladem znanej nam tradycyi — wywodził z równowagi i harmonii szczęścia jednostkowego z ogólnem, do czego za przewodnika służy moralny zmysł [3]).

Niemcy a za nimi innych narodowości badacze zwykli nazywać płytkim i niejako lekceważyć filozofa, który wcale na takie traktowanie nie zasługuje, mianowicie *Claude Adrien Helvetiusa* (1715—1771). W jego bowiem dziełach znaleźć można wiele myśli, które podpisałby niejeden z najznakomitszych etyków angielskich. Uchodzi on—i do pewnego stopnia słusznie — za obrońcę egoizmu. „Jeżeli świat fizyczny—są jego słowa—podlega prawom ruchu, niemniej świat moralny podlega prawom interesu. Interes jest na ziemi potężnym czarodziejem, który w oczach wszystkich stworzeń zmienia formę każdego przedmiotu; "jest jedynym i powszech-

---

[1]) „...où tous les droits sont fixés par la loi". Liv. II, VI.

[2]) *Tamże*, Liv. I, IV.

[3]) *Principes de morale*, Paris 1784, znane mi z Vorländera, s. 661 i n. i Stäudlina, s. 744 i n.

nym miernikiem zasługi ludzkich czynów... Dla nas okrutnem zwierzęciem jest lew, dla owadu — baran [1]). Kiedy idzie o idee, sprzyjające lub niesprzyjające naszym namiętnościom lub upodobaniom, najszacowniejszemi okażą się bez wątpienia w naszych oczach te, które im będą najbardziej pochlebiać. — Bo o tyle cenimy jakąś ideę, o ile ona jest dla nas użyteczną [2]). Człowiek jest czułym na fizyczną przyjemność i boleść, wskutek tego szuka pierwszej, a unika ostatniej. Temu to ciągłemu szukaniu i unikaniu dajemy nazwę miłości własnej *(d'amour de soi)*. Uczucie to jest nieodłączne od człowieka: jemu winniśmy wszystkie nasze pragnienia i namiętności, będące u nas tylko rozmaitem zastosowaniem uczucia miłości własnej do takiego lub innego przedmiotu [3])". Dalej powtarza Helvetius teoryę Hobbesa. „Niesprawiedliwość nie poprzedza konwencyjnej ustawy — prawa i wspólnego interesu. Przed prawem nie ma więc niesprawiedliwości. Cóż jednakże warunkuje ustanowienie praw? 1) Zjednoczenie się ludzi w większe lub mniejsze społeczeństwa; 2) utworzenie języka pośredniczącego w zamianie pewnej liczby pojęć. Czegoż nas w tym względzie uczy doświadczenie? Tego, że człowiek ma wprzódy pojęcie siły, zanim nabędzie pojęcia sprawiedliwości; że wogóle nie czuje do niej żadnego przywiązania; że nawet w krajach cywilizowanych, gdzie ciągle jest mowa o słuszności, nikt jej nie słucha, jeżeli nie jest do tego zmuszony strachem przed władzą jego władzy równą lub wyższą [4]). Sprawiedliwość jest nie znaną dzikiemu. Jeżeli zaś cywilizowani mają o niej jakieś pojęcie, to dla tego, że uznają prawa. Zarówno jednostka jak narody szanują w sprawiedliwości tylko poważanie i władzę, jakie im zapewnia [5]). Każdy utrzymuje, że kocha cnotę dla niej samej. Frazes ten znajduje się we wszystkich ustach a w niczyjem sercu. Jaki powód skłania surowego anachoretę do postów, włosienicy i biczowania się? Nadzieja wiecznego szczęścia. Boi się piekła a pragnie raju [6])". Ciekawą jest jeszcze dla nas

---

[1]) *De l'esprit*, Londres 1784, Disc. II, chap. 2.

[2]) *Tamże*, Ch. 3. Porów. chap. 7.

[3]) *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, Londres 1773, T. I, Sect. IV, chap. 3.

[4]) *Tamże*, Chap. 8.

[5]) *Tamże*, Chap. 9 i 10.

[6]) *Tamże*, Chap. 12.

odpowiedź Helvetiusa na pytanie, w jaki sposób uformowały się narody. Przypuśćmy — powiada — że grupa ludzi zajmuje jakąś wyspę. „Interesa tego rodzącego się społeczeństwa będą zpoczątku mało skomplikowane, wystarczy mu więc niewiele praw. Wszystkie niemal zredukują się do obrony przeciwko kradzieży i zabójstwu. Takie prawa będą zawsze sprawiedliwe, bo je ustanowi zgoda wszystkich, bo prawo ogólnie w państwie przyjęte zawsze odpowiada interesom większości, a przeto zawsze jest mądre i dobroczynne [1]).

Oto w najogólniejszych rysach ujęta teorya Helvetiusa. Naturalnie musimy ją podciągnąć pod ten zarzut, jaki poprzednio zrobiliśmy hypotezie społecznej ugody, której brak faktycznego potwierdzenia. Helvetius nadto, za przykładem Hobbesa, utrzymuje, że jedyną pobudką naszych czynów jest samolubstwo, że człowiek rodzi się bez żadnych moralnych usposobień, że „wychowanie może wszystko" z niego uczynić, że w końcu cała moralność jest rachubą miłości własnej i rezultatem przymusu. Że to jest pogląd jednostronny, że ludzie, nawet zwolnieni od postrachu prawa zewnętrznego, ulegają wewnętrznym prawom, okażę w późniejszych rozdziałach.

Do tegoż samego kierunku, chociaż z wieloma zwłaszcza religijnemi zastrzeżeniami, przystąpił *Turgot* (1727—1781). Podstawą prawa jest — według niego — moralność, sprawiedliwością oświecona i uregulowana miłość własna, przeznaczenie człowieka do szczęścia, wreszcie dobroć Boga czyli łańcuch celów opatrzności [2]). Pogląd nam znany.

Druga połowa XVIII w. we Francyi uwydatnia na sobie szczególniej to znamię, że umysły, niezadowolone rozpadającem się lub burzonem rusztowaniem przeszłości, jednocześnie zajęły się położeniem fundamentów nowych, które miały przetrwać wiecznie, a wtedy uważane były za jedynie słuszne. Ruch ten objawił się zarówno na polu praktyki jak i teoryi. Nietylko przerabiano stosunki organizacyi państwowej, ale również przebudowywano systemata filozoficzne. W tych nowych przybytkach życia i myśli miała uciemiężona ludzkość swobodniej odetchnąć

---

[1]) *De l'homme*, T. II, sect. VI, chap. 6.

[2]) Cyt. u Vorländera, 667 i n.

i szczęśliwsze rozpocząć życie. Ponieważ zaś duch reformatorstwa nie zadawalniał się poprawkami cząstkowemi, lecz starał się ogarnąć całość, jego więc apostołowie kreślili zwykle plany rozliczone na najszerszą skalę. Nie pisano specyalnych traktatów, ale układano *kodeksy*, *systematy*, *encyklopedye*, które miały być na przyszłość praktycznem i teoretycznem ustawodawstwem.

Jakkolwiek interesującym być może ta epoka rozwoju odradzającej się myśli, wolno nam jej się w tem miejscu przypatrzeć tylko od strony naszego szczupłego zadania. Pierwszą z tych publikacyi, o jakich wspomniałem, i nas bezpośrednio dotyczącą był dość głośny *Kodeks Natury* [1]). Jak objaśnia sam tytuł, autor (podobno Morelly) zamierzył wyłożyć *prawdziwy duch praw natury* aż do niego *zaniedbanych lub zapoznanych*. Wierząc zaś niezłomnie w wiarogodność owego kodeksu ogłosił, że jest on napisany *przez każdego* a drukowany *u prawdziwego mędrca*. Po takiej deklaracyi i gwarancyi tytułu najśmielsza nadzieja może być pewną jakiejś zdumiewającej niespodzianki w treści dziełka. Zapytajmy się go przedewszystkiem o to, co nas najbardziej zaciekawia—o powstawanie praw moralnych. „Człowiek—powiada autor—nie ma ani idei, ani skłonności wrodzonych. Pierwsza chwila życia zastaje go spowitego zupełną obojętnością nawet dla swej własnej egzystencyi. Stopniowo dopiero budzą się w nim potrzeby a za niemi idee. Najwyższa wiedza stworzyła ludzkość jako całość, której części utrzymują się siłą *moralnej atrakcyi*. Z tej ostatniej wynika: 1) *uczucie dobroczynności* dla wszystkiego, co wspiera naszą słabość; 2) *rozwój rozumu*, jaki natura tej słabości do pomocy przydała“ [2]). Dla zjednoczenia ludzi wspólną zgodą i zapobieżenia krzyżowaniu się ich dążeń obmyśliła również odpowiednie środki. 1) „Jednakowością uczuć i potrzeb dała im poznać równość warunków i praw, a więc konieczność wspólnej pracy. 2) Chwilową różnorodnością tych potrzeb, która sprawia, że nie pobudzają nas ani równomiernie ani równocześnie, ostrzega, że nieraz trzeba ustąpić praw innym. 3) Często uprzedza między nami starcie, współzawadnictwo pragnień, gustów i skłonności przez to, że albo nasuwa nam dostateczną ilość przedmiotów zdolnych je za-

---

[1]) *Code de la Nature ou véritable Esprit de ses Loix de tout temps negligé ou meconnu*, Par-tout, chez le vrai sage 1758.

[2]) *Tamże*, 1 Part. 21—23.

dowolnić oddzielnie, albo też, zmieniając te skłonności i chęci, zapobiega jednoczesnemu spotkaniu się ich w jakimś jedynym przedmiocie. 4) Rozmaitością siły, przemyślności i talentów, zastosowanych do rozmaitych epok naszego życia lub ustroju naszych organów, wskazuje nam rozmaite zajęcia. 5) Urządziwszy wreszcie tak, ażeby praca i trudy w zadowoleniu potrzeb zawsze nieco przerastały naszą siłę działającą w odosobnieniu, nauczyła nas pojmować konieczność zasięgania pomocy cudzej i natchnęła uczuciem dla wszystkiego, co nas wspiera; ztąd pochodzi nasz wstręt do samotności a zamiłowanie w przyjemnościach i korzyściach silnego zjednoczenia—społeczeństwa [1]).

W Naturze niema ani *fizycznego* ani *moralnego zła* odnośnie Bóstwa, t. j. że pomiędzy niem a istotami stworzonemi nie ma stosunku, któryby byłby mu nieprzyjemnym. Względem człowieka podległego pierwotnym prawom Natury nie istnieje żadne *moralne złe*, t. j. żadna czynna lub bierna obraza. Nie może on być wystawiony na złe tego rodzaju, ani popaść w winę, jeśli nie żyje w samowolnej organizacyi pewnych społeczeństw, które zmieniają się wraz z ustanawiającą je śmiertelną wolą, których zwyczaje i obyczaje są często wprost sobie przeciwne, tak że złe moralne jest rzeczą czysto przechodnią i zmienną, jak fantazya prawodawców— skutkiem przyczyny drugorzędnej, zależnej od przypadków zmienności dowolnej—czyż więc może mieć jakikolwiek związek z Bóstwem? [2]) Dla zapobieżenia mnóstwu czczych zarzutów, które by końca nie miały, stawiam tu bezsprzeczną zasadę, *że w porządku moralnym Natura jest jedna, stała i niezmienna; że jej prawa nie zmieniają się, że do nich należy wogóle wszystko to, co wytwarza w istotach żywych skłonności pokojowe i wywołuje ruch; że nakoniec przeciwnie wszystko, co odciąga od tych dwu popędów, jest wynaturzonem (denaturé) t. j. wychodzi po za granice Natury (sort de la Nature).* Wszystko, cokolwiek przytoczyć można o rozmaitości obyczajów u narodów dzikich lub cywilizowanych, nie dowodzi bynajmniej, że natura się zmienia, lecz co najwyżej przekonywa, że niektóre ludy, wskutek niezależnych od nich wypadków, wykoleiły się z tych reguł, że inne znowu pozostały w nich dla zwyczaju, inne wreszcie uległy im wskutek pewnych wyrozumowa-

---

[1]) *Tamże*, 25—27.

[2]) *Tamże*, P. III, 143.

nych praw, niezawsze sprzecznych z tą Naturą. Każdy zaś naród, dziki lub inny, mógł i może być przywiedziony do praw czystej Natury, jeśli zachowywać będzie ściśle wszystko to, co ona zatwierdza, a odrzucać to, czego nie uznaje" [1]).

Proste pytanie: jak poznać, że natura coś uznaje lub nie? obala cały ten system. Dla *Natury* w tem znaczeniu, w jakiem my ją pojmujemy, każdy fakt jest równie prawym. Morelly—tak jak wszyscy niemal filozofowie jego kierunku lub okresu—wadliwość społecznych stosunków przypisywali głównie temu, że układ tych stosunków jest sztuczny a nie naturalny. Podsuwając zaś *Naturze* swoje własne intencye i pomysły, nadali jej jakąś osobowość i opatrzyli wszystkiemi władzami istoty rozumnej i świadomej. Jakie zaś często ta istota dziwaczne dyktowała prawa przez usta swych kapłanów—Morellych—zobaczymy jeszcze później.

Drugim w tej epoce kodeksem natury, chociaż daleko głębiej pomyślanym, była wielka francuska *Encyklopedya*. Z wystąpieniem tej wspaniałej publikacyi, która nie ma w żadnem piśmiennictwie sobie równej we względzie historycznego znaczenia, połączyły się nierozerwalnie dwa głównie ją zdobiące imiona—D'Alemberta i Diderota. Obaj ci myśliciele, niezależnie od tego kolosalnego dzieła, opracowywali zagadnienia etyczne. *Jean D'Alembert* (1717—1784) pozostawił w tej mierze wiele bardzo głębokich uwag w swych *Elementach*, szerzej jednak rozprowadził je w Encyklopedyi. Prawa natury były i dla niego podstawą praw moralnych, ich zaś celem— szczęście. Ponieważ każdy członek społeczeństwa stara się o powiększenie dla siebie pożytku, jaki z niego ciągnie, i musi w każdym pokonywać podobne dążenie, wszyscy więc nie mogą mieć równego udziału w korzyściach, chociaż wszyscy mają równe do nich prawo. Ztąd pojęcie niesłuszności a następnie pojęcie moralnego dobra i zła, dla którego filozofowie szukali zasady, chociaż głos natury, odzywający się w każdym człowieku, pozwala nam je dosłyszeć nawet u najdzikszych ludów. Ztąd także to naturalne prawo, jakie znajdujemy wewnątrz nas a będące źródłem wszystkich innych przez człowieka ustanowionych. Złe, którego doznajemy przez występki naszych bliźnich, wytwarza w nas refleksyjne poznanie cnót tym występkom przeciwnych" [2]).

---

[1]) *Tamże*, P. II, 45 (Uw.).

[2]) Diderot et D'Alembert, *Encyclopédie* etc, Paris 1751, T. I, *Disc. prél.* III. Porów. nadto odpowiednie artykuły.

Nietylko swem nazwiskiem na Encyklopedyi podpisał, ale także tęż samą teoryę wyznawał *Denis Diderot* (1713—1784). Jak wiadomo ruchliwy ten i, mimo całej swej ścisłości, poetyczny umysł przechodził różne fazy rozwoju, w których wahająca się myśl zwolna dojrzewała do tych twierdzeń, na jakich w koronującem ją dziele stanęła. Dość przytoczyć, że Diderot miał w swem umysłowem życiu epokę, w której rozprawiał o „filozofii przedpotopowej,“ rozstrzygał z powagą pytanie: „czy Adam był filozofem?“ i walczył z Horniusem utrzymującym, że „Adam nietylko był filozofem, ale nadto filozofem pierwszego rzędu“ [1]). Specyalna jego etyczna praca [2]) jest przeróbką znajomej nam rozprawy Shaftesburego i jeszcze nie zawiera tych mniemań, jakie później wspólnie z D'Alembertem wypowiedział. Obu więc ich zaliczyć możemy do tej szkoły, która prawa moralne wywodziła z praw natury, skierowanych do zapewnienia możliwej dla człowieka szczęśliwości.

Trzecim w tej rodzinie prac utworem był słynny postrach swego czasu, *System Natury*, wydany pod pseudonymem *Mirabaud*, uznany za dzieło składkowe a w najnowszych czasach przypisany *P. H. Holbachowi*. Jakiekolwiek mogą być niedostatki tego dzieła jako systemu natury, jest ono bez braków jako system materyalizmu. Zdawałoby się, że przy takim filozoficznym kierunku autor ustrzeże się błędów etycznego dyktatorstwa i bezstronniej zbada powstawanie praw moralnych. Niestety, nadzieja ta zawodzi i bardzo zawodzi. Bo również opiera się on na naturze i również podsuwa jej swoje przekonania, rozpoczynając dowodzenia temiż samemi wyrazami, które Morelly w rozwinięciu tytułu swej książki pomieścił. „Człowiek dla tego tylko jest nieszczęśliwym, że zapoznał Naturę; chciał być Metafizykiem zanim został Fizykiem“ [3]). Ludzie, podobnie jak wszystkie inne

---

[1]) Denis Diderot, *Oeuvres* (publ. p. I. A. Naigeon) Paris An VIII, T. V, 8, *Antédeluvienne Philosophie.* Tenże Hornius zapytuje: „Gdyby Adam nie był fizykiem, jakżeby mógł wszystkim zwierzętom, które przed niego przyprowadzono, nadać imiona, tak dobrze wyrażające ich naturę? Adam musiał pisać książki i to książki zawierające najwyższą wiedzę, jaką przy niezmordowanej pracy mógł zdobyć. Kain—był według niego—pierwszym epikurejczykiem.“

[2]) *Principes de la philosophie morale ou Essay sur la verité et la vertu*, Paris 1745.

[3]) M Mirabaud, *Système de la Nature, ou les Loix du monde physique et du monde morale*, Londres 1770, Pref.

ciała, łączą się z sobą na zasadzie wzajemnego powinowactwa, siły przyciągania, i tworzą związki nazywane rodziną, społeczeństwem i t. d. „Jakaż jest główna i powszechna dążność, którą dostrzegamy we wszystkich istotach? Zachowanie tego obecnego bytu, wytrwanie w nim, umocnienie go, przyciągnięcie wszystkiego, co mu sprzyja, odtrącenie tego, co mu może szkodzić, nakoniec oparcie się pobudkom przeciwnym sposobowi ich istnienia i naturalnemu dążeniu [1]). Fizycy nazwali to dążenie lub skierowanie—*ciążeniem na siebie (gravitation sur soi)*, Newton — *siłą bezwładności (force d'inertie)*, moraliści—*miłością własną (amour de soi)* [2]). Rozum i doświadczenie wskazują człowiekowi, że ludzie z któremi się stowarzyszył, są mu niezbędni, że mogą przyczynić się do jego szczęścia i przyjemności, wreszcie wspierać go właściwemi im uzdolnieniami. Doświadczenie uczy go, jak ma ich skierować do swych celów, skłonić do chęci i działania na jego korzyść. Widzi czyny, które oni uznają i których nie lubią, postępowanie, które ich pociąga i które odpycha, sądy, jakie o niem wydają, korzystne lub szkodliwe skutki, jakie za sobą wiedzie, rozmaite wreszcie sposoby życia i działania. Wszystkie te doświadczenia dają mu pojęcie cnoty i występku, sprawiedliwości i krzywdy, dobroci i złości, uczciwości i oszukaństwa i t. d. Słowem, uczy on się sądzić ludzi i ich czyny, rozróżniać konieczne uczucia, jakie się w nich budzą, stosownie do rozmaitości wrażeń, jakie w nich wywołujemy. Na tej to koniecznej odmienności wrażeń wspiera się rozróżnianie zła i dobra, cnoty i występku, rozróżnianie, które, zdaniem wielu myślicieli, nie jest bynajmniej oparte na umowach między ludźmi a jeszcze mniej na chimerycznej woli istoty nadprzyrodzonej, lecz na wiecznych i niezmiennych stosunkach zachodzących między jednostkami ludzkiego rodzaju, żyjącemi w społeczeństwie, a które to stosunki istnieć będą wraz z człowiekiem i społeczeństwem.

Cnotą więc jest wszystko to, co jest prawdziwie użytecznem dla istot ludzkiego rodzaju żyjących w społeczeństwie, *występkiem* zaś, co im szkodzi. Największemi są te cnoty, które im zapewniają największe i najtrwalsze korzyści; największemi zaś są te

---

[1]) *Tamże*, Part. I, chap. IV.
[2]) *Tamże*, 49.

występki, które najbardziej zakłócają dążenie do szczęścia i konieczny porządek w społeczeństwie [1]). *Obowiązki* nasze są środkami, których konieczność wskazuje nam rozum i doświadczenie, dla dojścia do celu, jaki sobie założyliśmy. Są one koniecznym szeregiem stosunków istniejących między ludźmi, którzy równo pragną szczęścia i zachowania swego bytu. Moralność zatem, jak cały wszechświat, wspiera się na konieczności, to jest na wiecznych stosunkach rzeczy [2]). Ludzie łącząc się z sobą dla społecznego życia, zawierają, bądź formalną bądź niemą, *ugodę (un Pacte)*, którą zobowiązują się oddawać sobie usługi i nawzajem nie szkodzić. Lecz ponieważ natura każdego człowieka popycha go do szukania dobrobytu w zadowoleniu swych namiętności lub przelotnych kaprysów bez żadnego względu na innych, przeto potrzeba było siły, która by go przywodziła do powinności, zobowiązywała do niej i przypominała te względy, o których namiętność nieraz kazałaby mu zapomnieć. Siłą tą jest *Prawo (Loi)*, będące summą społecznej woli zjednoczonej dla ustalenia życia swych członków i skierowania ich czynów ku zbiorowym celom. Prawami osobistemi *(Droits)* jest wszystko, co słuszne ustawy *(Loix)* pozwalają czynić swym członkom dla ich własnej szczęśliwości [3]). Pojęcia moralne chociaż rzeczywistsze od teologicznych, równie nie są wrodzone; moralne uczucia i sądy, jakie wydajemy o ludzkich czynach i woli, opierają się na doświadczeniu, które jedynie daje nam poznać między niemi użyteczne lub szkodliwe, występne lub cnotliwe, uczciwe lub nieuczciwe, godne szacunku lub nagany. Uczucia te więc są owocem mnóstwa doświadczeń, często bardzo długich i powikłanych. Nabywamy je z czasem, występują więcej lub mniej wyraźnie, zależnie od naszej jednostkowej organizacyi i wywołujących ją przyczyn, w końcu stosujemy te doświadczenia z większą lub mniejszą łatwością... a szybkość, z jaką sądzimy o moralnych czynach ludzi stanowi właśnie to, co nazywamy *moralnym instyktem* [4]).

Teorya ta, której w przyszłych rozdziałach wiele zawdzięczać będziemy i którą dla tego podałem szczegółowiej, kryje

---

1) *Tamże*, ch. IX, 133—4.
2) *Tamże*, 135.
3) *Tamże*, 141, 143.
4) *Tamże*, X, 177.

w sobie jedną wielką sprzeczność. Bo pominąwszy jej dwoistość w wyprowadzaniu moralnych praw—z naturalnej zgody jednostkowych interesów i umowy—ważniejszą jej ułomnością jest chęć zmonopolizowania sankcyi *natury* dla tych jedynie zasad, które się autorowi słusznemi wydają. Jest to, jak widzieliśmy, błąd wspólny wszystkim pisarzom ulegającym illuzyi, że *natura* odsłania im paragrafy moralnego kodeksu. „Ojcobójstwo—powiada np. Holbach—poświęcanie dzieci, kradzież, zabór, okrucieństwo, nietolerancya, prostytucya — wszystko to były czyny u niektórych ludów dozwolone a nawet nagradzane zasługą i chwałą. Zwłaszcza religja uświęcała zwyczaje *najnierozumniejsze i najbardziej oburzające*" [1]). Otóż autor zapomina, że czyny „są nierozumne i oburzające" z jego stanowiska lub ze stanowiska naszej moralności, ale nie moralności „uświęcających" takie zwyczaje religii; zapomina wreszcie o tem, co sam gdzieindziej często powtarza, że „w naturze *porządku* i *rozprzężenia* nie ma;" że „we wszystkich objawach, jakie człowiek nam przedstawia, widzimy tylko łańcuch przyczyn i skutków koniecznych i odpowiednich powszechnym prawom wszystkich tworów natury;" że „nigdy nie uczuwamy ani wstydu ani zgryzot za czyny, które w naszych oczach są uznane i wykonywane przez wszystkich;" że „nie doznają tych uczuć zbójcy i złodzieje, gdy między sobą żyją;" że „człowiek moralny jest maszyną, której sprężyny są zastosowane w ten sposób, ażeby ich działanie się podobało" [2]). Jeśli więc tak jest, ztąd racya piętnowania jakichkolwiek obyczajów znamieniem niemoralności? Najbardziej to razi w ostrej polemice autora przeciwko regułom Etyki teologicznej. Alboż i ona nie jest wytworem wszechwładnych praw natury? Czyż jej wyznawcy nie są przekonani o moralnej tych reguł prawowitości, a nawet czy nie odnoszą z nich korzyści? *System Natury* zajmuje bezwątpienia w wielu wypadkach bardzo umiejętne stanowisko w rozstrzyganiu zagadnień etycznych, nie uwzględnia jednak

---

[1]) *Syst.* Part. I, ch. IX, 146.

[2]) *Tamże*, Chp. V, 60, VI, 73, XII, 237, 244. Dalej jeszcze mówi: „W naturze i jej tworach nie widzę *nic brzydkiego*. *Wszystkie* istoty, które wychodzą z jej rąk, są *dobre, szlachetne i wzniosłe*, jeśli tylko przyczyniają się do stworzenia porządku i harmonii w sferze, w której działać winny." XII, 245.

dostatecznie ścisłości metody moralnego rozwoju i dla tego naraża swe twierdzenia na częste i niepojednane kolizye [1].

Condorcet (1743—1794) uważany jest, i w pewnej mierze słusznie, za jednego z głównych tworców teoryi postępu. Nie należy jednak w naszym przedmiocie za wiele się od niego spodziewać. Chociaż bowiem rzeczywiście wykazuje stopniowe wznoszenie się ludzkości do coraz wyższych form życia, idealny i jedynie prawomocny tego życia plan przykłada do całego rozwoju. Różnice więc obyczajowe nie są dla niego równoważnemi momentami historycznego procesu, lecz każda z nich, o ile wychodzi po za zgóry nakreśloną normę, jest zboczeniem. Ztąd płyną jego najrozmaitsze zarzuty czynione ludom, których moralny ustrój był od naszego różny. Tak np. powiada, że „wszystkie cnoty dotyczące ludzkości i naturalnej sprawiedliwości były ze Sparty wygnane," że „jej bohaterstwo było narzędziem krzywdy i barbarzyństwa" [2]. Condorcet dzieło swoje pisał kryjąc się przed rewolucyjną pogonią, musiał je więc snuć z głowy, bez żadnej może książkowej pomocy i dla tego jest ono bardziej jakąś mową płynącą w frazesach ogólnikowych, niż ściśle naukowym traktatem. Rozbiór wszelkiej genezy załatwia w sposób powierzchowny, zestawiając obok siebie fakta bez należytego ich połączenia. Nigdzie też szczegółowiej powstawania praw moralnych nie kreśli, napomyka tylko mimochodem, że się ustaliły na drodze ugody, potrzeby lub poznania [3].

Moralność na szczęściu opierał za przykładem poprzednich jej we Francyi mistrzów także głośny *Destutt de Tracy* (1754—1836), który wszakże nie zostawił w swej teoryi dla nas specyalnie nowych twierdzeń. Podobnie *Volney* (1757—1820) w rozsławionem dziele o *Prawie natury czyli fizycznych zasadach moralności* zmodyfikował tylko w niektórych punktach teoryę samolubstwa, rozwi-

---

[1]) Autor *Systemu Natury* powtórzył swoją teoryę moralną w osobnem dziele: *Système social ou Principes naturels de la Morale et de la Politique* etc. Londres 1744. Do naszego przedmiotu odnoszą się: Tom. I, ch. I,6i 16; T. II, ch. 1 i 2.

[2]) *Tableau historique des progrès de l'esprit humain.* (Bibliot. nation.), Paris 1867, T. II, 137.

[3]) *Tabl. histor.* I, 18, 20, 32, 34, 48. Porów. także jego *Note* do Pascala *Pensées*, Art. XV, Par. 1, XXII, gdzie mówi o prawach natury.

nąwszy ją na podstawie prawa samozachowawczości, czyli rozumnej miłości własnej. Kodeks natury jest i dla niego kodeksem moralnym [1]).

Liczne także cechy pokrewieństwa z kierunkami już nam znanemi przedstawia system *Cabanisa* (1755—1808), powstawanie jednak praw moralnych nie zwróciło jego dostatecznej uwagi. „Wskutek powszechnego prawa — powiada on — od którego nie ma żadnego wyjątku, cząstki materyi wzajemnie do siebie dążą. *Moralna sympatya* polega na władzy podzielania myśli i uczuć innych; na chęci udzielania drugim myśli i uczuć własnych, na potrzebie oddziaływania na ich wolę... Widzimy, że jednostki przyciągają się i odpychają; ich myśli i uczucia już to odpowiadają sobie tajemnym, równie jak same wrażenia szybkim językiem, układając się do zupełnej harmonii; już to ów język staje się podszeptywaczem niezgody a wszystkie wrogie namiętności, strach, gniew, oburzenie, mściwość mogą na głos, a nawet po prostu na widok takiego człowieka nagle tłum zapalić [2])". Takie i tym podobne refleksye zastępują u Cabanisa to, co nas gdzieindziej interesować by mogło a tu nie zadawalnia. Że i on prawa moralidentyfikował z prawami szczęśliwości, wywnioskować łatwo. Myśl Franklina, że „gdyby oszuści mogli poznać korzyści połączone z nawyknieniem do cnoty, przez oszustwo zostaliby uczciwemi [3])" — jest jego myślą.

Jak tylko uwaga raz zwróciła się do odszukiwania praw natury i układania z nich moralnego kodeksu, a nieodpowiadające potrzebom czasu stosunki społeczne ruch ten ciągle potęgowały, na pole Etyki wylała się obfita fala prac, z których każda była mniej lub więcej oryginalnym waryantem jednego i tegoż samego tematu. Rewolucya zaczęła pisać etyczne *katechizmy* [4]) przeznaczone dla „wszystkich narodów". Jakkolwiek publikacye te mieć mogą swoje historyczne znaczenie, nie możemy się nad

[1]) Vorländer, 688, 675 i n.

[2]) *Rapport du physique et du moral de l'homme*, Paris 1805. Vol. II, M. IX, § 1, 6. Vol. I Pref. (XX).

[3]) *Préf.* XXXII.

[4]) Jednym z najbardziej wpływowych był *Catéchisme de la loi naturelle* wspomnianego sensualisty Volney'a. Autor ten opracował także *Catéchisme du citoyen*, trzymając się zasad Helvetiusa i Holbacha.

niemi po szczególe zastanawiać, bo nic nowego nam nie odsłonią. Ponieważ zaś one w dziedzinie Etyki zamykają przeszłe stulecie a raczej okres francuskiej rewolucyi, cofnijmy się więc teraz w też same czasy innych dziejów.

Etyka niemiecka, jak cała filozofija tego narodu, posiada swój charakterystyczny i tak odrębny kierunek, że jej niepodobna zmięszać z żadną inną. Pomijając mniej ważne znamiona, przeważnie metafizyczny i idealny charakter, najbardziej uderzającą jest ta jej właściwość, że niemal wyłącznie zna i bada świadome procesy duszy. *Bewusstsein*, świadomość, stała się dla niej tak sakramentalnem pojęciem, że do dziś w większej części jej systematów trudno spotkać się z jakąkolwiek definicyą psychicznego objawu, w którejby ten urzędowy wyraz nie grał głównej roli. Że takie odnoszenie wszystkich precessów duszy do świadomych źródeł jest metodą przestarzałą i w wysokim stopniu błędną, nikt chyba nie wątpi, kto tylko bliżej zapoznał się z filozofiją a zwłaszcza z najnowszemi jej badaniami. Skutkiem takiego kierunku jest ten szczególny widok, że podczas gdy systematy Etyki angielskiej i francuzkiej przedstawiają niezmierną rozmaitość, wdzięk, jasność, głębokość, żywotność i długotrwałe znaczenie, „naród filozofów" roztacza przed nami obraz teoryi mglistych, mętnych, martwych, nudnych, nacechowanych i poplątanych skrętami najdziwaczniejszej dyalektyki. Bo myśl wyczerpawszy do dna świadome źródła duszy, a nie dobrawszy się do nowych — nieświadomych, zaczęła dystylować i skraplać swoje marzenia, zaczęła grzebać w wyrazach i analizować je w tem przekonaniu, że bada i rozbiera fakta. Ostateczną konsekwencyą tej abstrakcyjnej gimnastyki były dziwaczne teorye, do jakich nie doszła myśl żadnego narodu a z któremi zdrowy rozum nigdy pogodzić się nie chciał, bo nie mógł.

Ojcem tej Etyki w nowszych czasach i największym jej genijuszem był najgorliwszy obrońca świadomości moralnej — *J. Kant* (1724—1804). Jego „kategoryczny rozkaz — powiada entuzyastycznie Ludwig Feuerbach — był manifestem, w którym Etyka ogłaszała światu swoją wolność i samodzielność, dobroczynnem elektrycznem uderzeniem z wesołego nieba dotychczasowych teoryi szczęśliwości. Kant pierwszy napisał gramatykę Etyki [1])".

[1]) *Sämmtl. Werke*, Leipzig 1848, VI Band, 101.

Tyle w tym panegiryku jest przesady, ile tylko zapalczywe uniesienie popełnić jej może. Kant bowiem napisał jedynie Etykę, która wypowiedziała wiele głęboko pomyślanych twierdzeń, wywywarła szeroki wpływ, ujarzmiła niezliczone mnóstwo umysłów, która jednakże nie była tak oryginalną, jakby można wnosić z entuzyazmu jej wielbicieli, bo zaciągnęła znaczną pożyczkę od systematów angielskich, która w znacznej części utraciła dziś swą wartość, a w głównej swej podstawie nie wytrzymuje ścisłej krytyki, wolnej od apriorystycznego dyktatorstwa i mrzonek. Nie tu miejsce, ażebym całość jej wad wykazywał, ze względu jednak na przeszłą i obecną powagę papieskiej sławy mistrza, rozbiorę szczegółowo jego pogląd w naszym przedmiocie.

Według żądania Kanta filozofija moralna, jeśli chce zasłużyć na tę nazwę, winna snuć swoje zasady *a priori*, z czystego, żadnemi empirycznemi pierwiastkami niezmąconego rozumu i „*niczego* nie zapożyczać ze znajomości człowieka [1]". To znaczy, że powinna mu przepisać reguły, nie znając i nie pytając się, czem on jest i czego chce. Jak widzimy żądanie bardzo oryginalne i ażeby mogło być słuszne, brakuje mu tylko logiczności. Bo jakże można nakreślić prawa czemuś, czego się zupełnie nie zna lub umyślnie znać nie chce? Cóżbyśmy powiedzieli o takim prawodawcy, któryby powołany do wypracowania kodeksu dla Karaibów, zaczął od wymiatania z pamięci wszystkiego, co kiedykolwiek o Karaibach słyszał i uprządł ze swego „czystego rozumu" obowiązującą ustawę? A jednakże takie postępowanie przepisuje Kant. Tylko metafizyka niemiecka, umiejąca tak oczyszczać pojęcia z wszelkiej treści, że z nich nic nie pozostaje oprócz „gołej formy", mogła wynaleźć taką psychologiczną chemiję i za pomocą jej odczynników przygotować „*czysty* rozum" — *reine Vernunft*. Że zaś ten rozum nie jest i być nie może tak czysty, jak twórcy metafizycznych alembików mniemają, przekonał sam Kant, który w nim mimo całej czystości znalazł *kategoryczny rozkaz*. Co to jest? Jest to prawo wszystkich praw, objawiające się bezpośrednio w ludzkim rozumie następującemi słowy: „czyń tak, ażeby maksyma twego czynu z twojej woli ogólnem prawem natury

---

[1]) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (herausg. v. Kirchmann), Berlin 1870, Vorr. 6.

stać się mogła [1])". Nie dość więc, ażeby jakaś moralna maksyma była prawem dla mnie, dla mnie podobnych, dla ludzi i t. d. musi jeszcze posiadać kwalifikacyę na prawo natury — *Naturgesetz*. „Że ta praktyczna reguła — powiada Kant — jest rozkazem *(Imperativ)*, t. j. że wola *każdej* rozumnej istoty jest z nią jako z warunkiem koniecznie związana, nie można dowieść przez proste rozczłonkowanie zawartych w tym rozkazie pojęć, gdyż on jest zdaniem syntetycznem..., które rozkazuje apodyktycznie i musi całkiem *a priori* być poznane... [2]). Moralne prawo jest niejako faktem czystego rozumu, świadomem w nas *a priori;* jest ono apodyktycznie pewne, nadane, chociażby nawet w doświadczeniu nie można było odnaleźć *żadnego* przykładu, że ściśle wykonanem zostało [3])". Zapytajmy się przedewszystkiem, czy owa Kantowska formuła, ów kategoryczny rozkaz mający niewątpliwie się znajdować w rozumie każdej istoty, rzeczywiście „jako fakt" w nim się znajduje? Nie przypuszczam, ażeby ktoś z pozaobrębu szkoły Kanta „fakt" ten uznał. Bo naprzód bardzo łatwo dowieść, że ów rozkaz w żadnej nam znanej grupie społecznej nie jest moralnym regulatorem i być nie może. Ani tak zwane dzikie, ani cywilizowane ludy nie przyznają się do wiedzy o nim i nie uważają tego tylko za moralne, co pochodzi z uszanowania dla obowiązku bez wszelkiego wpływu uczuć na wolę. A nawet jeśli Kant wymaga, ażeby jego rozkaz obowiązywał „w równym stopniu", „w jednaki sposób wszystkie rozumne istoty [4])", ażeby np. „nigdy nie kłamać w jakimbądź celu", to wymaganie podobne sprzeciwia się zaraz naszym zasadom moralnym, które w wielu wypadkach nietylko dozwalają, ale nawet nakazują kłamać. Bo przypuśćmy, że nas zbrodniarz pyta, gdzie się schroniła jego ofiara albo też — nieprzyjaciel jeńca, jakie są siły obozu, pod którego chorągwiami ów jeniec jako żołnierz walczył; czyż (zgodnie z wymaganiem Kanta) prawdziwe zeznanie nazwiemy moralnem? Możemy przebaczyć słabość charakteru lub bojaźń kary, ale nie przebaczymy dobrowolnej gotowości do takiego zeznania, chociażby je broniła idea Kantowskiego obowiązku.

---

1) *Grundlegung*, II Ab. 44.
2) *Tamże*, II Ab. 67.
3) *Kritik der praktischen Vernunft* (herausg. v. Kirchmann) Berlin 1869, 56.
4) *Krit. d. Prak. Vern.* 21, 22, 75.

Wreszcie dość w tem miejscu o słuszności reguły, gdyż przedewszystkiem idzie nam o to, czy ona „jako fakt” objawia się w rozumie wszystkich istot. Kant oświadcza wyraźnie, że jego prawo nie traci dowodów swego istnienia, chociażby nawet „nie można było odnaleźć *żadnego* przykładu, iż wykonanem zostało”. Gdyby prawdy moralne dały się tak ściśle udowadniać jak matematyczne, Kant i jego współwyznawcy nie potrzebowaliby się zupełnie troszczyć o sąd całej ludzkości. Kopernik może o taką sankcyę wcale nie dbać, jeśli tylko jest pewnym, że jego twierdzenia odpowiadają najściślejszym warunkom matematycznej rachuby. Ale inaczej rzecz się ma z moralnemi pewnikami, które z równą pewnością uzasadnić się nie dadzą. Tu trzeba koniecznie zapytać doświadczenia, którem Kant tak gardził, inaczej bowiem wkroczymy w dziedzinę dowolnego prawodawstwa, którego ani nauka ani życie nie zatwierdzi. Bo jeżeli jakaś aprioryczna maksyma (pominąwszy możliwość jej powstania) ma być wystarczającym dowodem prawowitości wywnioskowanych z niej reguł, to w równy sposób dowieść możemy słuszności każdego „syntetycznego zdania [1])”. Gdyby ktoś zażądał przywileju powszechności i konieczności dla następującego prawa: „czyń tak, ażeby maksyma twego czynu obowiązkiem dla twoich wnuków stać się mogła”, i gdyby go spytano o argumenta tego prawa, miałby, jak Kant, z wszelką racyą odpowiedzieć, że mu taki kategoryczny rozkaz w świadomości jako fakt się objawił.

Słowem więc wyłączywszy z ludzkości kancistów, nie spotkamy zresztą w żadnym rozumie kategorycznego rozkazu, bez względu na to, czy go szukać będziemy wśród mniej, czy więcej cywilizowanych ludów. Żaden Botokud lub Irokez nie przyzna się do niego i nie uzna za moralne prawo. Że podstawa Kantowskiego prawodawstwa jest subjektywną, możemy, oprócz wyżej wybranego przykładu, przekonać się o tem na innych. Przypuśćmy, że ubogiej matce umiera dziecko z głodu. Jedynym ratun-

---

[1]) Słusznie też oponuje Kantowi Beneke. „Zdanie, że to lub inne prawo w nas *a priori* spoczywa, znaczy ni mniej ni więcej tylko: „ja, Kant, lub ktoś inny uważam to prawo za moralne, dalszego jednak uzasadnienia dać nie umiem.” Zaiste w nowszych czasach wymyślono na to usprawiedliwienie, że istota zdań danych nam *a priori* na tem właśnie polega, ‚iż nie potrzebuje żadnego uzasadnienia”. (*Grundlegung zur Physik der Sitten* Berlin. 1822, Bf, IV).

kiem, do jakiego zrozpaczona uciec się może, są jej piękne włosy. Obcina je więc i sprzedaje. Cała ludzkość pochwali z zapałem to poświęcenie, jeden tylko w niej człowiek, Kant, założy protest, dowodząc, że „obcinanie włosów nie zupełnie jest niewinne, jeżeli dokonanem zostało, dla zewnętrznego zarobku [1])". Któż więc ma racyę: ludzkość czy kategoryczny rozkaz?

Z tego krótkiego rozbioru widzimy, że teorya Kanta o powstawaniu praw moralnych nie tylko jest błędną, ale nawet wprost przeciwną tej, na jaką dzisiejsze etnologiczne badania się składają.

Dla tego zatrzymałem czytelnika nieco dłużej przy mistrzu nowszej Etyki niemieckiej, ażeby uzyskać dyspensę od szczegółowszego rozbioru doktryn jego epigonów. Bo chociażby oni sami najbardziej się tego wypierali i chociażby po stronie ich oryginalności stanęły najpoważniejsze świadectwa, odważę się bronić swego przekonania, że bezpośredni następcy Kanta, zwłaszcza w kwestyi nas obchodzącej, nie powiedzieli nic nowego. Całą ich oryginalnością były bardzo nieznaczne zmiany a głównie przełożenie jego wywodów na język odmiennego, często cudaczniejszego słownictwa. Każdemu szło przedewszystkiem o to, ażeby wynaleźć jakieś przed nim nieużywane nazwy i pochrzcić niemi pojęcia, które Kant spłodził. Ponieważ przytem z logiki mego umysłu nie zawsze mogłem dobrać klucz do otworzenia zawiłych zagadek idealizmu, chętnie więc ustępuję obowiązek zapoznania z niemi polską publiczność tym, którzy są lub będą odemnie szczęśliwsi. Całą zaś swoją powinność redukuję do potrzeby scharakteryzowania najgłówniejszych tej szkoły przedstawicieli.

J. Gottlieb Fichte (1762—1814) mówi tylko własnym językiem a myślami Kanta. Kategoryczny rozkaz nazywa się w jego zreformowanem słownictwie „przymusem". „Czemże zaś w nas jest ów przymus — pyta Fichte — jeśli nie narzucającem się nam myśleniem, konieczną świadomością? Albož możemy tu z świadomości, prostej świadomości przejść do samego przedmiotu? Albo może wiemy cóś więcej o tem żądaniu (przymusie) nad to, że koniecznie myśleć musimy, iż takie żądanie jest do nas skierowa-

---

[1]) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Berlin 1870, *Tugendlehre*, § 6.

ne? [1])" Naturalnie — że nie. Etyka jest „teoryą świadomości naszej moralnej natury wogóle". Moralne prawa są to tylko (jaki u Kanta) dedukcye spoczywającej w nas ogólnej formy myślenia, wyrażającej powinność. W tem miejscu robi Fichte wszelkie możliwe skoki na metafizycznem powietrzu, ażeby się koniecznie od Kanta uwolnić i wyróżnić nietylko słowem ale i myślą. Powiada np., że owa zasadnicza myśl, z której wywodzą swój ród moralne prawa „nie jest (co Kant utrzymuje) bezpośrednim faktem" naszego umysłu „nie narzuca się bezwarunkowo", lecz tylko „jest *koniecznym sposobem* myślenia o naszej swobodzie". I to ma być jasne! „Zasada więc moralności jest tą konieczną myślą o intelligencyi, że owa intelligencya swoją swobodę według pojęcia samodzielności niezbędnie i bez wyjątku ograniczać winna". Myśl ta jest „myślą *czystą*, do której najmniejsza cząstka uczucia lub zmysłowej obserwacyi nie może być przymieszaną, gdyż jest bezpośredniem pojęciem intelligencyi czystej; jest *myślą konieczną*, bo stanowi formę, pod którą swobodę intelligencyi pojąć możemy; jest *pierwszą* i *absolutną*, bo skoro jest pojęciem myślącego, nie opiera się na żadnej innej myśli, jako skutek na swej przyczynie, i nie jest przez żadną inną zawarunkowana. Treścią tej myśli jest, że istota wolna — *powinna*..; *powinność* bowiem jest wyrazem oznaczania swobody; mianowicie, że owa istota swobodę swoją winna poddać *prawu;* że prawem tem nie jest żadne inne, tylko *pojęcie absolutnej samoistności;* nakoniec, że to prawo obowiązuje *bez wyjątku*, gdyż zawiera pierwotny wyrok istoty wolnej [2]).

Cała ta argumentacya jest prawie niezrozumiałą i wątpię, czyby ją ktokolwiek zdołał w polskim języku jaśniej wyrazić. Domysłem tylko można gdzieniegdzie odgadnąć twierdzenia Kantowskie, zakopane głęboko w abstrakcyjnych, ruchomego znaczenia frazesach. I dla tego Schopenhauer miał słuszność, twierdząc, że Etyka Fichtego jest powiększonem odbiciem błędów Kantowskiej.

Georg Wilh. Friedr. Hegel (1770—1813) tak omotał tę sprawę, że jej rozplątać niepodobna. W jednem tylko jego dziele wystę-

---

[1]) *Das System der Sittenlehre nach den Principien Wissenschaftlehre* (*Säm. Werke*, IV Band) Berlin 1845, I, 17.

[2]) *Tamże*, 60.

puje ona nieco wyraźniej. Że i on uznawał tylko świadome źródło praw, domyślić się łatwo. Rozróżniał jednak prawa natury niezmienne, od ustaw — zmiennych. Ponad niemi stało jeszcze „prawo abstrakcyjne”. Nie probuję nawet powtarzać jego definicyi tych praw, bo mi się język polski od tej bezmyślnej roli wzbrania. Na próbę tylko i na wytłomaczenie się dowodem przytaczam jedną, głównie nas interesującą. „Moralność jest to — według Hegla — idea wolności jako żywe dobro, które w samowiedzy posiada swoją wiedzę, wolę a przez jej działanie swoją rzeczywistość, tak jak to ostatnie w normalnym bycie swoją samą w sobie będącą podstawę i cel i t. d. [1]). Tak jasno przemawiał ów „Kolumb, który odkrył wyspy i wybrzeża nowego świata”— jak go nazywa czuły uczeń Ed. Gans. Opuśćmy ten „nowy świat” bo w nim z pewnością „Kolumb” nic nam nie odkryje.

Hegel przerobił kategoryczny rozkaz na formułę: „bądź osobą i szanuj w drugich osobę”; *Friedr. Wilh. Jos. Schelling* (1775 do 1854) dał mu taki obrót: „czyń tak, ażeby twoja wola była absolutną wolą [2])”. Jestto już tylko obrócona formuła Kanta.

Joh. Friedr. Herbart (1776—1841) oparł swoją Etykę na pięciu pierwotnych ideach: idei smaku, swobody, doskonałości, życzliwości, prawa i słuszności. Jak z tych idei powstają moralne reguły, wyznać muszę, nie jestem dość pewien. Herbart wykłada swoją teoryę pojęciami najogólniejszemi, nie schodząc do faktów, z owych idei układa najrozmaitsze kombinacye i szeregi, nie objaśniając, do jakiej doby życia ludzkości odnieść je należy. Głównie nas obchodzącą ideę prawa (*Idee des Rechts*) tłomaczy w takiem rozumowaniu: Dwie lub pewna ilość woli ubiega się o pewien przedmiot. „Jeżeli zaś wiedzą, że wzajemnie sobie przeszkadzają i jeżeli mimo tej wiedzy pragną osiągnąć swój cel, to pragną także niebytu przeszkody, zaprzeczenia woli cudzej. Tym sposobem znajdują się w *sporze*... Kto zaś, nie pytając o ilość sił, weźmie pod uwagę tylko stosunek ścierających się woli, ten bez wahania wyda sąd: *spór się nie podoba*”. W tym sądzie leży

---

[1]) *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Vollständ. Ausg.* Band VIII) II Aufl. Berlin 1840, § 142. Porówn. § 34 i n.

[2]) Patrz o nim: J. H. Fichte, *Die philosophischen Lehren von Recht Staat u. Sitte* etc. Leipzig 1850.

praktyczna wskazówka, że sporu unikać trzeba. Odstępują więc od niego obie strony. „Być jednak może, iż jeden spostrzeże zaniechanie sporu przez drugiego, a wtedy przywłaszczy sobie cel zaniechany niejako z wolą drugiego. Gdyby spór miał się odnowić, to mógłby go wszcząć tylko pierwszy (ze współzawodników), powracając do zaniechanego (celu), a tym sposobem przekroczyłby ową praktyczną wskazówkę niepodobania się, która jego wyłącznie dotyczy... Jego więc zaniechanie, jeśli ma być wolne od nagany, musi raz dopełnione obowiązywać go jako reguła, jako granica, której mu przekraczać nie wolno, i która go wyłącza od tego, co drugiemu przypisał. Słowem powstaje między niemi granica prawa (*Rechtsgrenze*). Prawo (*Recht*) zatem jest zgodą wielu woli, obmyślaną jako reguła zapobiegająca sporowi [1])".

Cały ten wywód zbudowany jest z twierdzeń tak ogólnych, że je chyba tylko domysłami wypełnić można, jeżeli nie mają pozostać metafizycznem powietrzem wydęte. Niepodobna ich krytykować, bo nie zawsze można zrozumieć, a nigdy nie wiadomo do jakiej doby życia ludzkiego odnieść je należy. Jeżeli przytem dodamy, że Herbart ani na chwilę nie wątpił o powszechności moralnych praw a pewnym dogmatom nie odbierał decydującej w tym wypadku powagi — to dalsza rozprawa z teoryą tego filozofa okaże się zbyteczną.

Ze szkoły Herbarta wyszedł, chociaż się znacznie od niej oddalił, *Friedrich E. Beneke* (1798—1854). Jego *Fizyka Obyczajów* jest jednem z najgłębiej pomyślanych dziełek, jakie w Etyce niemieckiej wskazać można. Beneke nie stoi jeszcze na stanowisku przyrodniczo-historycznem, ale wielce doń się zbliża. Gruntowną i bystrą krytyką filozofowania *a priori* pierwszy rzec można rozstrzygnął losy kategorycznych rozkazów Kanta. „Nasze teorye moralne — pisze on do swego przyjaciela — spoczywają po większej części na tkaninie widocznych sprzeczności i tak bezwstydnie igrają z regułami najprostszej logiki, jak gdyby im na to rozum dał przywileje. Doprawdy czas już wypleć z filozofii te niedorzeczności, inaczej my filozofowie staniemy się pośmiewiskiem dla tych, którzy jeszcze nie przestali na wszelkie nasze spory

[1]) *Practische Philosophie* (Hartensteins Ausg. B. IV), Leipzig 1873, str. 50 i n.

zważać. Czas jest nam Niemcom porzucić nienaturalnie pokrzywione spekulacye, które ściągnęły na nas szyderstwo wszystkich narodów [1])". Wspomniałem, że Beneke przeciwstawiał się Etyce Kanta. „Takie teorye jak Kantowska — powiada on — wprawiają mnie w rodzaj rozdrażnienia, w jakieś filozoficzne rozgorączkowanie, w którem ledwie pohamować się mogę". Zajął też istotnie niemal przeciwległą pozycyę. Kant gardził doświadczeniem — on na niem głównie Etykę opierał. „Dopókiż systematy — woła w jednym z listów — będą ze swego obłocznego tronu dyktować prawa ludzkiej naturze, poczytując to sobie za największą chwałę, że z naturą nie mają nic do czynienia, lecz śmiało nazywają się — nienaturalnémi! Dopóki? — ja nie wiem, wiem jednak, że dopóty wszyscy wolni od przesądów nie będą — i słusznie—troszczyć się o taką filozofiję, i niespłoszeni jej wrzaskiem dalej iść swoją drogą, jaką natura ludzkiej duszy nakreśliła... Teorya prawa niezależna od czasu i okoliczności jest czczym wymysłem. Istotna teorya prawa jest koniecznie po części umiejętnością historyczną... i posuwa się wraz z czasem [2])"...

Beneke wznosi się nawet do apologii moralnej godności obyczajów odmiennych. Wielożeństwo np. broni tem, że pierwotne usposobienie ludów wschodnich wymaga „obfitszego i różnorodniejszego zadowolenia popędu płciowego. Zarzut niemoralności wielożeństwa dotyczyłby te ludy z równą niesłusznością, jak nas ich zarzuty nadmiernego jedzenia, które im się wydaje niewstrzemięźliwem... Ludy, u których zwyczajem jest ludożerstwo, nie są z tego powodu niemoralne. Jedzą mięso ludzkie tak, jak my każde inne i wcale nie przychodzi im na myśl, że zabici równie jak oni są istotami rozumnemi i obdarzonemi tąż samą naturą [3])". Zdawałoby się po tych zapewnieniach, że Beneke swoją teoryę moralności wyprowadzi z faktów zebranych na polu Historyi i Etnologii. Na nieszczęście domysł ten zawodzi. Beneke czuł potrzebę, ale jej nie zaradził. Zamiast szukać norm moralności w obyczajach i wykazać ich rozwój, preparował uczucia człowie-

---

[1]) *Grundlegung zur Physik der Sitten*, Berlin u. Posen 1822, Vorr. V. Jest to traktat przeciwpostawiony znanej nam rozprawie Kanta: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.*

[2]) *Tamże*, Bf. VIII, 195, 186.

[3]) *Tamże*, Bf. XIV, 207.

ka przeciętnego, niezależnego od warunków czasu i miejsca. Całe też jego rozumowanie nie wychodzi po za granice obserwacyi psychologicznej i posługuje się wyłącznie jej metodą. „Moralność—według niego—polega na niebycie przestrzeni namiętności jako namiętności, a zupełnie moralnym nazwalibyśmy tego, w którym miara wartości (*Werthgebung*), oznaczona przez przyjemność jako przyjemność nie jest naruszona przestrzenią namiętności jako namiętności[1])". To znaczy, przełożywszy zagadkowe wyrazy tej definicyi na język zrozumialszy, każdy człowiek posiada uznaną przez siebie skalę przyjemności posiadających różnorodną wartość, o ile więc do tej skali czyny swe stosuje, o tyle jest moralnym. „Nie ten jest niemoralnym, kto codziennie wino pije, lecz kto go codzień gwałtownie pożąda... Chcąc więc człowieka moralnie ocenić, musimy poznać jego miarę wartości (*Werthgebung*), t. j. co mu przyjemność sprawia i w jakiej mierze. Nie ta jednak miara podpada pod sąd moralny, tak żeby np. można było ustanowić jakąś ścisłą normę szacunkową i odpowiadających jej uznawać za moralnych a nieodpowiadających jej uznawać za niemoralnych. Lecz idzie o to, czy ktoś według swojej szacunkowej miary (może ona sobie zresztą być taka lub inna) działa, czy też nie, którego to ostatniego wypadku przyczyną może być tylko chorobliwe poddanie się namiętności [2])". Całe to rozumowanie kryje w sobie ten kardynalny błąd, że owa skala przyjemności, owa szacunkowa ich miara równolegle z wrostem jakiejś namiętności na jej korzyść się zmienia i tym sposobem z jednej strony rozgrzesza wszelkie niemoralne czyny, z drugiej przeszkadza wszelkiemu ustaleniu się moralnej normy. W przekonaniu złodzieja kradzież nabiera zwolna większej ceny niż inne przyjemności, a tem samem zabezpiecza się od wszelkiego zarzutu. Wprawdzie Beneke powiada, że „*nie każde* uporządkowanie skłonności jest (moralnie) możliwe, lecz wiele z nich pozostaje w takim stosunku, który już nie dopuszcza *żadnej* przemiany i pozwala nam go uważać za normę *ogólną* [3])". Otóż pytanie, jaki szereg ma być niezmienny i dla czego? Tu Beneke zdradza mimowoli swoją wiarę w powszechność moralnych sto-

---

[1]) *Grundl. z. Phys. d. Sitten*, Bf. XV, 213.
[2]) *Tamże*, X, 131.
[3]) *Tamże*, XI, 150.

sunków i reguł, od której całkowicie oswobodzić się nie mógł. I nic dziwnego. Dopóki teorya rozwoju nie rozświeciła Etyce drogi, trudno było obyczajowe różnice jakąś wspólną zasadą zjednoczyć. „Tak, kochany Karolu — woła nasz filozof do przyjaciela — moralność czynów zmienia się z postępem czasu, nie czyniąc przecież uszczerbku matematycznej ścisłości moralnych sądów!" Czemu Beneke nie położył kropki po pierwszem z tych zdań? Powiedziałby prawdę i nie osłabił jej fałszywem objaśnieniem.

Bądź co bądź, teorya Benekego, chociaż rozsnuła się wyłącznie z motywów psychologicznych i poplątała się niepotrzebnie w nią wplecionemi nićmi starej metafizycznej przędzy, już przez to samo, że upomniała się o prawa dla różnic w obyczajach i usiłowała odnaleźć najogólniejszą zasadę moralnych sądów, godzącą ich warunkami czasu i miejsca wywołane sprzeczności, zasługuje na najdłuższą pamięć.

Współcześnie z Benekem, chociaż odmiennym idąc kierunkiem, do podobnych wniosków doszedł *Friedrich Ernst Dan. Schleiermacher* (1768—1834). Ciemny, abstrakcyjnemi przepaściami poprzerywany labirynt jego filozofii nie ma ani jednej ciągłej ścieżki, którąbyśmy do naszego zadania dotrzeć mogli, tu i owdzie jednak przedziera się w nim jasny promień światła, które nas nie tylko od zbłąkania strzeże, ale nawet ku najwłaściwszej stronie zwraca. Ściśle mówiąc, zkąd powstają prawa moralne, od Schleiermachera się nie dowiadujemy, ale za to daje on nam wymowną wskazówką co do metody badania tego przedmiotu. „Etyka — według niego — jest z jednej strony umiejętnością na spostrzeżeniach opartą i równorzędną naukom przyrodniczym, z drugiej jako wyraz rozumu staje obok Historyi... Jak w najwyższym bycie natura jest rozumem, a rozum naturą, idea— zjawiskiem, a zjawisko — ideą, w najwyższej zaś wiedzy Etyka— Fizyką, a Fizyka — Etyką, spekulacya — empiryzmem, a empiryzm — spekulacyą, podobnie i w bycie niedoskonałym i szczegółowym Etyka jest uwarunkowana Fizyką i na odwrót... W żadnej epoce Etyka nie była lepszą niż Nauki Przyrodnicze, gdyż pomiędzy obydwoma istnieje równomierność... Zawsze może ona o tyle dawać rękojmię, o ile posiłkuje się Historyą... Styl Etyki jest historycznym, bo tam tylko jest naukowa obserwacya, gdzie dane mamy zjawisko i prawo jako jedno i toż samo. Ztąd też

jej styl nie może być ani rozkazującym ani doradczym. Ztąd także forma Etyki jest rozwojem obserwacyi. Formuła powinności przyjąć się nie da, bo spoczywa na rozdwojeniu przeciw prawu, zadaniem zaś umiejętności jest wykazanie, że rozdwojenie jest pozornem [1])".

Zagadkowość tych twierdzeń stanie się przynajmniej w części jasną, jeśli czytelnik przypomni sobie to, co na wstępie powiedziałem o rozumieniu pojęcia *powinności* w Etyce teoretycznej. Wyrażając zdania Schleiermachera językiem zrozumialszym, wypada powiedzieć: metoda badań historycznych musi być historyczną i przyrodniczą; powinność zaś w niej uważać należy jako formę bytu, równomierną i równoważną z innemi. Beneke i Schleiermacher są w Etyce niemieckiej reformatorami i to reformatorami w tym kierunku, który z naszym bezpośrednio się styka. Brak wprawdzie ich teoryom faktycznej podstawy, brak tych zasad, które myśl ludzka później przejęła z teoryi przyrodniczego rozwoju i zastosowała do badania stosunków moralnych, ale — że tak powiem — motto metody już wtedy a zwłaszcza przez Schleiermachera wypowiedzianem zostało. Tylko zawiłością systematu tego filozofa i ogólnikowością, a może nawet wielkością jego myśli, wytłomaczyć sobie można, dla czego nikt dotąd jej nie podniósł i w całej głębokości nie zmierzył. Zwracano na ten punkt uwagę, ale tylko opozycyjnie, co zdaniem mojem przekonywa, jak trudno było umysłom wznieść się siłą abstrakcyi do tej wyżyny, na którą dziś po stopniach faktów nagromadzonych przez etnologów wstąpić łatwo. Winien temu — powtarzam — także pogmatwany wykład Etyki Schleiermachera.

Dla porządku chronologicznego należało już wcześniej pomówić o *Friedr. Heinr. Jacobim* (1743—1819). Wspominam jednakże o nim dopiero na tem miejscu dla tego, że nas bardziej interesuje jego szkoła, a właściwie główny jej uczeń. Jacobi w swych pojęciach etycznych był do pewnego stopnia eklektykiem, przerabiającym i łączącym zwłaszcza zasady Spinozy, Kanta i innych. Moralność opierał na uczuciu, wyznaczając jej źródło

[1]) *Philosophische Sittenlehre* (Kirchmann's Ausg.) Berlin 1870, Allg. Einl. III, §§ 62, 66, 71, 93 i n.

religijne, a wskutek tego zajął jedno z tych stanowisk, którym w obecnym szkicu należą się tylko krótkie wzmianki. Ale jak powiedziałem, większą dla nas ważność ma jego uczeń. Był nim *Salat*. Na nieszczęście nie umiem nic pewniejszego o tym pisarzu tu przytoczyć, gdyż nie udało mi się nigdzie prac jego poznać. Wszystko, co o nim wiem i na zasadzie czego przypisuję mu większe znaczenie, redukuje się do świadectwa Stäudlina. „Salat mniema — są słowa tego historyka — że zadaniem Etyki jest ujęcie moralnego uczucia i życia w naukową formę *dla czystej jedynie wiedzy*. I dla tego kładzie nacisk na to, że *Etyka jest również filozofiją teoretyczną* i odrzuca wyrażenie: *filozofija praktyczna*. Odróżnia on Etykę *naukową* od *życiowej* i żąda, aby pierwsza nie kaznodziejowała, nie zajmowała się poprawą, lecz pozostawiła to drugiej [1]". Na wstępie powiedziałem mniej więcej toż samo, jak zaś Salat szczegółowiej zasadę swoją rozwinął, z tych ogólnych słów odgadywać nie mogę.

Inni etycy niemieccy—a przed innemi Kant i Herbart—zrekrutowali sobie mnóstwo aż po dziś czynnych wyznawców i ufundowali szkoły, *A. Schopenhauer* (1788—1860), chociaż zdaniem mojem od nich obu w tym przedmiocie głębszy i trzeźwiejszy, posiada zaledwie szczupłą garstkę sprzymierzeńców. Jak wiadomo, oświadczył on się przeciw teoryom swych bezpośrednich poprzedników, gdyż jednę (Kanta), rozebrawszy szczegółowo, obalił, inne (Fichtego, Schelinga i Hegla) wprost wydrwił. „Hegel np.— według niego — nie tylko nie położył w filozofii żadnej zasługi, ale nawet wywarł na nią i na niemiecką literaturę wogóle niezmiernie szkodliwy, ogłupiający, rzec można— zaraźliwy wpływ. Tak zwana filozofija owego Hegla—mówi on na innem miejscu— jest kolosalną mistyfikacyą, która dostarczy potomności niewyczerpanego tematu do szyderstwa z naszej epoki, jest pseudofilozofiją kaleczącą duchowe siły i dławiącą wszelkie rzeczywiste myślenie, jest wreszcie najzuchwalszem nadużyciem języka [2]". Słowem Hegel, to — zdaniem Schopenhauera — „tępy, bezduszny szarlatan", Fichte zaś—„Kantowski *Hanswurst*". Starłszy z tych

[1]) Stäudlin, *Geschichte der Moralphilosophie*, s. 1026. F. Salat. *Die Moralphilosophie*, Landshut 1810.

[2]) *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Leipzig 1860, Vorr. XX, XXI.

i innych sądów zbyteczną dosadność, pozostanie w każdym razie słuszny protest przeciwko bezsensownym często majaczeniom Heglowsko-Fichtowskiej Etyki, której i my musieliśmy naznaczyć bardzo podrzędne miejsce. Zachodzi wszakże pytanie, jakiemi pozytywnemi twierdzeniami poparł Schopenhauer swoje negacye w przedmiocie nas zajmującym? Przedewszystkiem zaznaczyć winienem, że chociaż częste są w jego rozprawach wzmianki o konieczności teoretycznych badań w Etyce [1]), droga, którą do swych wniosków doszedł, jest w znacznej części prawodawczą, mimo że „empiryczna" wydaje mu się jedynie racyonalną. „Komu droga ta — dodaje nawet — nie będąca żadnym wytworem *a priori*, niezawierająca żadnego absolutnego prawodawstwa dla wszystkich rozumnych istot *in abstracto*, wydaje się niedość znamienitą, katedrową, ten niech sobie wróci do kategorycznych rozkazów, do haseł „ludzkiej godności", do czczych frazesów, majaczeń i wydętych baniek szkolarstwa, do zasad, którym doświadczenie na każdym kroku urąga i o których, prócz ich słuchaczy, nikt nie wie [2])". Z drogi tej jednakże Schopenhauer ciągle zbacza [3]) i etyczną swoją formułę: — „nikogo nie krzywdź, a każdemu ile możesz pomagaj" — zdobywa przy pomocy podobnej metody, jaką Kant odnalazł swój kategoryczny rozkaz. Nie wdaje się bowiem w żadną analizę obyczajów, nie bada kwestyi na szerokim obszarze spostrzeżeń etnologicznych, lecz zwyczajem filozofii niemieckiej rozcina gordyjski węzeł mieczem dyalektyki, rozpatruje uczucia i stosunki człowieka *in abstracto*, ułatwiając sobie przytem trudność wyrokowania illuzyami o powszechności praw moralnych i cnocie ludów dzikich [4]). Nigdzie, bo nawet

[1]) Powiada nawet: „Według mego zdania, wszelka filozofia jest zawsze teoretyczną" *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig 1859, I Bd. IV Buch, § 53. Dalej zapowiada, że nie będzie mówił o żadnej *bezwarunkowej powinności*, „bo tak mówi się tylko do dzieci i w dzieciństwie żyjących narodów". Podobnież w poprzedniem dziele.

[2]) *Die beiden Grundprob. d. Eth.* str. 195.

[3]) *Tamże*, 208, 212. W drugiem dziele twierdzi wyraźnie: „Pojęcia słuszności i niesłuszności obowiązują w stanie natury i nie są bynajmniej konwencyonalne". *Die Welt a. Wille u. Vorst.* I. Bd. IV Buch, § 62.

[4]) *Tamże*, 218, 233 i n. Jak dalece Schopenhauer nie uznaje różnicy moralnych praw i ich rozwoju, dość przytoczyć, że niewolnictwo, ludożerstwo i t. p. uważa bezwględnie za niegodziwość (*Unrecht*). *Die Welt als Wille u. Vorst.* I Bd. I Buch, § 92.

i w głównem swem dziele nie wyłożył dokładnie, zkąd i jakim sposobem prawa te powstają, a tylko szczegółowo określił naczelne źródło moralnych pojęć. Źródłem tem jest, według niego, *współczucie* [1]). To jego mniemanie skontrolujemy później. Tymczasem zaś dodam, że mimo to Etyka winna Schopenhauerowi więcej głębokich wywodów i twierdzeń niż wielu najznakomitszym jego współrodakom.

Historyczny ten rys mniemań o powstawaniu praw moralnych postanowiłem przerwać na pierwszej połowie obecnego wieku, gdyż z jednej strony teorye zrodzone po za tą granicą w większej części noszą na sobie ślady pochodzenia od dawniejszych, z drugiej — wydatne tejże daty opinije znajdą dla siebie właściwsze miejsce w następnych rozdziałach, przeznaczonych na samodzielny wykład naszego przedmiotu. Chociaż jednakże Schopenhauerem zamykam imienne przytaczanie sądów Etyki niemieckiej, kilka jeszcze słów poświęcę charakterystyce późniejszych jej opracowań.

Jakąkolwiek wybrać ktoś może zasadę ich podziału, dla nas rozpadają się one na dwie tylko kategorye. W jednej mieszczą się systematy wyrosłe na gruncie dawniejszych i przyjmujące powszechność praw moralnych religijnie lub psychicznie rodzajowi ludzkiemu objawionych — i tu z rozmaitemi odcieniami należą wszystkie teorye idealne, idealno-realne, i tym podobne stanowiące $^9/_{10}$ filozofii niemieckiej; druga zaś mieści w sobie szczupłą garstkę badaczy uogólniających prawdy przyrodnicze, zwykle nazwą materyalizmu chrzczone.

Pierwsza z tych grup nie wiele nas uczy dla tego, że powtarza lub przerabia twierdzenia stare i posługuje się metodą błędną, druga dla tego, że Etyki dotąd nie opracowała. Tu zrobić należy małe objaśnienie. Na początku obecnego wieku sformowała się i rozsławiła zwłaszcza na polu niemieckich badań Prawa i Etyki tak zwana *Szkoła historyczna*, której głównymi przedstawicielami byli: *Stahl*, *Schlegel*, *Puchta* i inni. Zarobiła ona sobie istotnie na pamięć szczególniej tą ideą, którą oświadczyła się

---

[1]) *Die beid. Grundpr.* 208—213, 227—230, 237 i n.

przeciwko doktrynom umowy społecznej i uznała społeczne stosunki wraz z ich normami za rezultat procesu dziejowego. Ale nie trzeba źle rozumieć jej zasługi. Bo w poglądzie swoim nie przeniewierzyła się bynajmniej dogmatom teologicznym a nawet je silniej niż inne kierunki zaakcentowała. Ów historyczny rozwój nie jest, według niej, rozwojem w znaczeniu przyrodniczem, ale drogą poprawy, jaką ludzkość przebywa dla zmazania pierworodnego grzechu. Powstanie więc moralnych praw nie było dla niej żadną zagadką, żadną kwestyą nadającą się do wątpień i rozbioru. Niektórzy nawet jej wyznawcy wprost głosili, że ród człowieczy obiegłszy w swem życiu koło, powróci do punktu, z którego wyszedł, do stanu pierwotnego, stanu najwyższej doskonałości. W rozwijaniu tych mniemań pomijano względy naukowe, gwałcono historyczne świadectwa, nadrabiano mędrkowaniem, lekceważono wymagania metody ścisłej, wymyślano najcudaczniejsze alegorye, tak że z tego zrodziła się raczej illustrowana faktami historycznemi Teologia, niż Prawoznawstwo lub Etyka. Najbardziej wyzwolony z pod tej chorągwi badacz, Puchta, nie wyrównywa niepodległością myślenia filozofom francuskim lub angielskim XVII wieku [1]).

Ale powróćmy do kierunków Etyki niemieckiej, oznaczonych godłem moralnej bezwzględności. Najpowszechniejszym dziś między niemi typem jest idealny-realizm. Jestto najmniej filozoficzna ze wszystkich filozoficznych dotryn. Usnuły ją umysły mniejszej miary, które nie mogąc się zdobyć na wybitniejszą oryginalność poglądu, pozbierały kawałki teoryj starych i zlepiły z nich system według poprawionego modelu. Ilekolwiek dopatrzylibyśmy błędów w szkołach zajmujących stanowiska krańcowe, nigdy nie odmówimy właściwej głębokości myśli ich mistrzom. Tymczasem pomysły idealnych realistów nie przerosły dotąd skali bardzo podrzędnej. Filozofom bowiem tej grupy nie chodzi tyle o zbadanie istoty rzeczy, ile o zawarcie kontraktu między sprzecznemi opinijami; ich celem nie prawda, lecz zgoda, Umysł potężniejszy — jakiś Locke lub Berkley — idzie za śladem swego rozumowania, chociażby go ono do najdalszych ostateczności uniosło; idealno-

---

[1]) Bliższe szczegóły o tej szkole znaleźć można u Hermana Fichtego, *Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte* etc. Leipzig 1850.

realiści zwracają przedewszystkiem uwagę na to, czy postępują równooddalonym od obu krańców środkiem. Zgoda i środek — to dwa hasła tej szkoły, w której dostać można próbek filozofii wszelkiego rodzaju. Jednym z najpoważniejszych i nam współczesnych idealno-realistów jest *J. Herman Fichte*. Poznawszy jego teorye, mieć będziemy przybliżone pojęcie o całej grupie, do których ona należy. Każdy genijusz, t. j. każdy człowiek — powiada on — rości sobie równe prawo do zupełnego rozwoju swej własnej indywidualności, swych ogólnie ludzkich i szczegółowych uzdolnień w społeczeństwie i przez nie. Ta właściwość genijuszu stanowi w każdym pierwiastek rzeczywiście wieczny a w historyi jedynie bóstwo objawiający. Równe wszystkich wymaganie swobodnego rozwoju swej indywidualności w społeczeństwie jest właściwem źródłem *idei prawa*. Ale genijusze opasane są świętą jednością, wyrasta ona z nich do skutecznej wspólności, do uzupełniającej jednowdrugości i objawiać się może we wszystkich z jednej strony tylko jako parcie *życzliwości*, z drugiej jako chęć ciągłego *udoskonalenia*, to jest jako *idea uzupełniającej wspólności* w swej pierwotnej dwoistej postaci. Owa jednak wewnętrzna i skuteczna jedność duchowego rodzaju w Bogu, która jest najwyższą zasadą wszelkiej etyczności, musi zarazem *wynurzyć się w świadomości wszystkich*, ażeby ztąd płynące etyczne usposobienie wznieść do prawdziwej wieczności—jako uczucie *połączenia się z Bogiem*" *(Gottinnigkeit)* [1]). Na jaką odległość wszystko to wzniesione po nad poziom sądzenia zrozumiałego, czytelnik sam łatwo odczuje. Tym filozoficznym językiem i tą metodą buduje Fichte całą swą teoryę, opartą na rusztowaniu najogólniejszego słownictwa niemieckiej metafizyki. Z tego morza mętnej frazeologii wyłowić się da w rezultacie taki wniosek: widomemi znakami niewidomie nakreślonych praw moralnych są trzy idee: *ideą prawa*, *uzupełniającej wspólności* i wreszcie *idea łączności z Bogiem* [2]).

Dłużej teoryą tą nudzić i trudzić czytelnika nie będę, jak również pominę całą jej rodzinę [3]).

---

[1]) *System der Ethik*, Leipzig 1851, I B. I Ab. § 9.

[2]) Bliższe określenia tych idei *tamże*, I B. I Ab. § 10 i 11, 13—18.

[3]) Ciekawi poznać inne tego rodzaju systematy znaleźć o nich mogą treściwie wskazówki w historycznym wstępie tejże barwy dzieła: *Ethik*, von R. Seydel, Leipzig 1874, od str. 1—93.

Drugi kierunek Etyki niemieckiej, narodzony z badań psychologiczno-etnologicznych i rozwijający się na prawach zupełnej niepodległości umysłowej, dotąd jeszcze moralnej teoryi należycie nie opracował. Zawdzięczamy mu tylko luźne zdania i ubocznie przy innej sposobności dokonywane wywody. Z tych wszakże zaczątków, z tych przygotowawczych robót łatwo odgadnąć nowy plan filozoficznej budowy. „Godność jakiegoś moralnego zwyczaju — powiada *Herman Lotze*—rzadko da się przekonywająco dowieść, jeśli go traktujemy w odosobnieniu, a nie w związku z całem duchowem życiem ludzkiem. Tysiącem korzeni w tę całość wrosły najczęściej nie dopuszcza krótkiego sylogistycznego dowodu, któryby dla swych premiss nie potrzebował osobnego dowiedzenia [1])". Mimo tej słusznej uwagi Lotze chwieje się jeszcze w swych twierdzeniach i jak gdyby z bojaźni nie wychodzi z po za bezpiecznych, bo nieokreślonych ogólników [2]). Równie pobieżne traktowanie naszego przedmiotu znajdujemy u innych tej kategoryi pisarzy w Niemczech. Jeden wszakże z nich zasługuje na szczególne tu wyróżnienie, mianowicie *Wilhelm Wundt*, który stosunkowo sprawie powstawania uczuć moralnych więcej poświęcił uwagi. „Świadomość nasza — uczy on — obejmuje w sobie, tylko *deduktywny* proces sumienia, t. j. zastosowanie złożonych w nas moralnych maksym do pojedyńczych wypadków doświadczenia. Zakrytym wszakże dla niej pozostaje sposób powstania tych maksym, czyli *induktywny* proces sumienia. Ten ostatni możemy wtedy dopiero wyjaśnić, gdy wyśledzimy moralne idee od ich pierwszego zarodku aż do najdalszego rozwoju, jakiego one zwolna dosięgły w obecnej świadomości ludów cywilizowanych. Najbliższem więc zadaniem, jakie nas przy tem poszukiwaniu spotyka, jest cofnięcie się do najpierwotniejszego punktu obyczajowego życia"... U wszystkich jednakże znanych bo nawet najdzikszych ludów znajdujemy już pewien stopień umoralnienia, wykrycie więc samego początku rozwoju w tym kierunku, ściśle biorąc, jest niemożebnem. Tylko więc porównywając późniejsze okresy społecznego życia i śledząc w nich proces wytwarzania się moralnych pojęć, możemy drogą pośredniego wnioskowania otrzymać

---

[1]) *Mikrokosmos*, Leipzig 1869, 396.
[2]) *Tamże*, porówn. V B. V Kap. i VI B. III K.

jakiś prawdopodobny rezultat. „Moralne życie narodów wyraża się w obyczajach: ze stanu obyczajów wnosimy o stanie moralności. Jeśli zaś przyjmiemy, że obyczajowe uczucie [1]) rodzi obyczaj, to jesteśmy w prawie na odwrót obyczajowe uczucie użyć za miarę obyczaju. Głównem przeto źródłem do zbadania obyczajowego życia jest obyczajowa historya narodów. *Obyczajem* nazywamy to, co ciągle jest wykonywanem przez pewną społeczność ludzi. Co zaś jest wyłączną właściwością jednostki, nie jest obyczajem, ale osobistem przyzwyczajeniem. Obyczaj wszakże jest nietylko powszechnym, ale nadto powszechnie prawomocnym i przez to różni się od *zwyczaju*, którego szanowanie lub nieszanowanie pozostawione jest woli każdego. Ponieważ obyczaj stanowi obowiązującą normę życia i stosunków, to musi z konieczności mieścić w sobie także summę moralnych idei. Moralność bowiem objawiać się może tylko w formie przez ogół ustanowionego i od jednostkowej samowoli niezależnego rozkazu. Tym sposobem prawo moralne (obyczajowe) powstaje z obyczaju. Skoro więc, jak wiadomo, obyczaje się zmieniają, skoro obyczaj nakazuje w jednem miejscu to, od czego uwalnia w innem, to możemy ztąd wnosić, że także zmieniają się i moralne idee, że i prawo moralne również jest zmienne. Każdy wszakże okres czasu i każdy naród mniema, że jego tylko obyczaje odpowiadają moralności. Dopóki obyczaj jest żywą własnością ogółu, uważanym bywa za nieoszacowane dobro. Starsi, widząc jak z nowem pokoleniem wyrastają nowe obyczaje, opłakują upadek dawnych jako stracone dobro. Bo każdy obyczaj jest dla tych, którzy go posiadają, *dobrym*. Ci tylko, którzy znajdują się po za jego obrębem, w innem obyczajowem kole, mogą nazwać go *nieobyczajem* [2])". Rozumowaniu temu zrobić należy jeden główny zarzut. Mianowicie, jeśli do *obyczaju* (*Sitte*) Wundt przywiązuje *moralne* znaczenie, to obyczajem w tem ścieśnionem znaczeniu nie może być wszystko „to, co ciągle jest wykonywanem przez pewną społeczność ludzi", gdyż w takim razie i jedzenie lub picie należałoby do jego zakresu

---

[1]) Wyraz niemiecki: *sittlich* odpowiada polskim przymiotnikom: *obyczajowy i moralny*. Pierwszy więc z nich używam tu w przekładzie ze znaczeniem drugiego.

[2]) *Vorlesungen über die Menschen und Thierseele*, Leipzig 1863, II B. XXXVIII Vorl. 121 i n.

i żadna granica między *obyczajem* a *zwyczajem* nie dałaby się dokładnie przeprowadzić. Wundt, jak wielu innych niemieckich psychologów a między niemi Lazarus o którym niżej pomówimy, uwiódł się w swej definicyi zbyt obszernem znaczeniem tego wyrazu w jego języku. Tymczasem *Sitte* może sobie w mowie oznaczać najróżnorodniejsze pojęcia, nauka musi mu wykreślić ścisłe granice. Jeśli *obyczaj* ma być wzięty w znaczeniu *moralnem*, w skład jego wchodzić powinny tylko te objawy jego mianem nazywane, które posiadają charakter moralny, t. j. — jak to autor sam przyznał — moc obowiązującą. Smarowanie ciała kolorową gliną u dzikich podciąga mowa—zwłaszcza niemiecka — pod kategoryę *obyczaju*, a przecież ta moda niezawsze jest obowiązującą. Wundt więc utrzymuje, że prawa moralne powstają z obyczajów; teraz pytanie, jak powstaje obyczaj? „Obyczaju — odpowiada autor — nie wynajduje ani jednostka, ani ogół równocześnie, lecz jest on wynikiem instynktownego taktu, wskutek którego każdy stosuje swe czynności do pewnej normy. Takt ten polega częścią na pierwotnem usposobieniu społeczeństwa, częścią na całym jego przebytym rozwoju. Jego objawy ogółem zgadzają się z sobą, chociaż tej zgody nie tworzy żadna umowa... Ale obyczaj nie jest także wrodzonym. Spostrzegamy bowiem wyraźnie, jak on w rozwoju narodów powoli się wykształca i przebiega szereg oznaczonych zmian. Przy całej swej stałości jest wiecznie ruchomy. Jego początek przypada równocześnie z początkiem społeczeństwa. Co zaś dopiero w społecznem życiu ludzi znajduje dla siebie pobudkę, nie może być niczem pierwotnem. Jednostka bowiem istnieje przed społeczeństwem, a innych przyrodzonych usposobień oprócz jednostkowych nie ma [1])".

Taki jest ogólny zarys teoryi Wundta, której jednak szczegółowiej nie rozwinął. Przytoczyłem ją w punktach nas obchodzących szerzej, ażeby czytelnik mógł później przez porównanie spostrzedz, o ile ją będziemy musieli powtórzyć i o ile sprostować. Dla tego też pomijam powody do bezpośrednich przeciw niej zarzutów. Dołączę tylko ogólną uwagę, że jakkolwiek Wundt rzucił luźnie wiele spostrzeżeń głębszych i utrafił drogę etycznego badania, wykłady które temu przedmiotowi poświęcił, zdradzają ciągle wnioskowanie improwizowane bez dostatecznego

---

[1]) *Tamże*, 124.

przemyślenia. Dość dla przykładu chwiejności jego sądów porównać rozmaite zdania o państwie [1]) i t. d.

W żadnej mi znanej literaturze Etyki nie znalazłem pracy, któraby specyalnie zajmowała się naszym przedmiotem, zwłaszcza z uwzględnieniem nowszej metody dla tego rodzaju badań. Wszystkie bowiem przytoczone tu opinije albo stanowią części całych systematów, albo wypowiadane były przy innej sposobności. Traktatem najbliżej podchodzącym do naszego założenia jest mała rozprawka *M. Lazarusa: O początku obyczajów.* Jeśli więc nie względy wartości, to przynajmniej specyalności, zmuszają nas rozprawkę tę w jej głównem zawarciu przedstawić. Zarzut, któryśmy wyżej zrobili Wundtowi co do pojęcia *obyczaju (Sitte)*, Lazarus usprawiedliwia całkowicie. „Nie należy —zdaniem jego — pojęcia obyczajów w żaden sposób ograniczać ani do pewnego zakresu życia, w którym one panują, ani do pewnych idei, z których wypływają. W tem uogólnieniu obyczajem pewnej społeczności, plemienia lub miasta jest wykonywanie czegoś — zwyczaj, o ile on z jednej strony nie jest wyrazem i spełnieniem jakiejś absolutnej konieczności, a z drugiej niezależnie od samowoli jednostkowej powszechnie przyjęty jako dobry i stosowny, odpowiedni i godziwy... Poczyna się tam, gdzie ustaje instynkt człowieka" [2]). Zobaczymy niżej, o ile to mniemanie jest błędnem. „Pierwotnym—mówi dalej autor—i koniecznym zawiązkiem do poznania obyczajów w późniejszych i do wytworzenia w pierwotnych czasach jest moralne uczucie. Uczucie to, jak każde inne, samo w sobie nie posiada żadnej określonej treści. Najogólniejszą, zasadniczą jego formą jest uczucie pochwały i nagany. Możemy zatem powiedzieć, że w człowieku od początku, z natury jego psychicznej właściwości spoczywa uzdolnienie i konieczność dostrzegania, że jego własne lub cudze czyny wywołują pewne uczucie zadowolenia lub wstrętu" [3]). Brak ścisłości w tem rozumowaniu jest widocznym. Bo jeśli „*moralne* uczucie nie posiada

---

[1]) *Tamże*, XLI, 171, XLII, 192 i in. Teorye materyalistyczne w Etyce rozbiera dość szczegółowo F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus.* Iserlohn 1875, II Buch, IV Absch, 3.

[2]) *Ueber den Ursprung der Sitten. (Zeitschr. f. Völkerpsych. und Sprachwis.* I B.), Berlin 1860, 439, 450.

[3]) *Tamże*, 452.

żadnej treści", to przez cóż nabiera cech moralności i dlaczego jego czułość jest tak ściśle oznaczoną, że odbijać na sobie może tylko pewne wrażenia? Ale jakim procesem — według Lazarusa—tworzy się obyczaj? „Naprzód pamiętać należy, że człowiek żyje w społeczeństwie sobie podobnych. Jak jednostka pojmuje swój czyn, tak go pojmują wszyscy współtowarzysze, chociażby nawet tego nie czynili... Tu przybywa jeszcze inna, również prosta a w tworzeniu się obyczajów ważna przyczyna, wskutek której nietylko też same, ale także podobne powody tejże samej czynności odbijają się i objawiają—a mamy na myśli prawa pamięci. Z nią łączy się bezpośrednio radość z przypomnienia, pierwotne przywiązanie do powtarzania tego co znane i wzbudzone łatwiejszym przypływem wyobrażeń"... Słowem więc „Obyczaj tworzy się z powtarzania zarówno pierwotnego pragnienia, jako też wypadków i ich wyobrażeń wraz z płynącemi ztąd uczuciami i czynami" [1]). W późniejszem traktowaniu dotkniętych tu punktów wyjaśni nam się bliżej pewna powierzchowność tych słów Lazarusa; zamiast więc polemiki przytoczę jeszcze jedno zdanie, które od innych jego twierdzeń najdodatniej się wyróżnia i na spamiętanie zasługuje. „Naprzód (przy powstawaniu obyczajów) — powiada on — jest czyn. Moralna świadomość jest tylko wiadomością praktyczną. Wtedy tak nie znamy jej zasady i prawa, jak nie znamy języka lub psychologicznych i logicznych praw myślenia, chociaż mówimy i myślemy [2])". To jest—wprzódy uspołecznieni ludzie według pewnej normy postępują, zanim umieją sobie świadomie zdać sprawę, dla czego według tej normy postępują.

Wzmianką o Lazarusie zamykam historyę opinii o naszym przedmiocie w Etyce niemieckiej.

Powróćmy do Francyi. Po olbrzymim wysiłku, jaki w niej zrobiła myśl przy końcu wieku XVIII, nastąpiło tak długie dla badań etycznych osłabienie, że dopiero genijalny założyciel pozytywizmu, *Auguste Comte* (1798—1857) rzucił jaśniejszy promień światła na tajemnice naszego zagadnienia. Wprawdzie nie wyznaczył on Etyce w swej klassyfikacyi nauk odrębnego stanowi-

---

1) *Tamże*, 455--6.
2) *Tamże*, 453.

ska, nie postawił wprost i nie rozwiązał pytania o genezie praw moralnych, ale w zasadach swej *Socyalnej Fizyki* wypowiedział myśl niezmiernie głęboką, która w późniejszem rozwinięciu, zwłaszcza w teoryi Spencera, wskazała wyraźnie jedyny kierunek, w którym umiejętną odpowiedź na to pytanie niewątpliwie znaleźć można. Myślą tą jest jego idea rozwoju, przeprowadzona w *Socyalnej Dynamice*. Prawa tego rozwoju rządzą w całym wszechświecie a więc i w społecznem życiu ludzkości. Ze stosunków mniej doskonałych wytwarzają się stosunki doskonalsze. Człowiek między różnemi właściwościami posiada z natury dwa popędy kierujące jego wolą: *egoizm*, miłość siebie i *altruizm*, miłość innych. Szczególniej ten ostatni popęd, będący instynktem socyalnym, stanowi główne źródło uczuć, a więc i reguł moralnych [1]). Comte poza ogólne sformułowanie swych popędów nie wyszedł; o ile zaś wyznaczył kolej i okresy społecznego rozwoju, o tyle teoryę swoją nadpsuł błędami. Jak bowiem wiadomo, zdaniem jego ludzkość przeszła dwa stany: teologiczny i metafizyczny a wstąpiła w trzeci, pozytywny. Zbytecznem byłoby już dziś dowodzić bezzasadności tego twierdzenia. Jeden wszakże w niem punkt zasługuje na względne przyjęcie. Że stan teologiczny należy *tylko* do pierwotnej doby życia ludzkości, to nie zgadza się z faktami, ale że w właściwem rozumieniu teoryi Comte'a jest on głównym kierunkiem tej doby, nie ulega wątpliwości. Wtedy bowiem wszystko może być dla człowieka bogiem, tak zwani dzicy uduchowniają cały wszechświat, i na tem to właśnie zjawisku znakomity angielski etnolog, Tylor, oparł swoją nieoszacowaną dla nauki teoryę *animizmu*.

Chociaż Comte Etyki nie opracował, dostarczył jednak swej szkole dość nowych podstaw, na których jego uczniowie mogli łatwo zbudować system odpowiadający warunkom teoryi mistrza. Najzdolniejszym kontynuatorem jego zasad etycznych jest bezwątpienia *Dr. Clavel*, który opracował całkowity wykład *Moralności pozytywnej*. Ale i tu, jak u Comte'a, jak w całej Etyce pozytywnej, znajdujemy tylko psychologiczną analizę popędów i przepisy moralności praktycznej. Teoretyczna występuje w najogól-

---

[1]) *Cours de philosophie positive* (ed. p. Littré), Paris 1869. Porów. Tome IV, Leçons 50, 51. T. V, L. 52—54.

niejszym zarysie nierozwiniętych i nieusystematyzowanych uwag, w spostrzeżeniach zaznaczających obyczajowe odmiany i obyczajowy postęp. „Wobec tych niezliczonych odmian — powiada Clavel — niepodobieństwem jest utrzymywać, że stosunki ludzkie porządkuje jakaś wrodzona władza, jakaś wypisana w sumieniu reguła. Rozum we wszystkich rasach ludzkich ma jedną logikę, umysł dochodzi do tejże samej Matematyki, Fizyki i Chemii. Dla czegoż więc tylko sumienie miałoby stwarzać różne obyczaje, jeśli jest duchową i nabytą zdolnością ludzkości? Czem się dzieje, że pojęcie dobra i zła zmienia się wraz z miejscem, rasą i okolicznościami? Fakta tego rodzaju najwidoczniej wykazują, jak bezzasadną jest teorya moralnego zmysłu. Obserwacya ścisła prowadzi nas do przeciwnych tej teoryi wniosków a umiejętny pogląd na kształtowanie się stosunków obyczajowych da się zawrzeć w tem zasadniczem twierdzeniu: W społecznem życiu działają różne prawa bijologiczne. „Prawo współdziałania wymaga, ażeby każda jednostka przyczyniała się swym udziałem do istnienia ogólnego; prawo wzajemności żąda, aby każdy otrzymywał tyle, ile daje i dawał tyle ile otrzymuje; z prawa łączności (solidarności) wynika, że przyjemność i cierpienie, pomyślność i nędza, oddziaływają z jednych na drugich. Wszystko, co narusza te podstawowe warunki organizacyi, staje się antisocyalnem i kala moralność. Dla tego to właśnie egoizm ogarniający życie jednostkowe redukuje się w życiu zbiorowem do podtrzymywania funkcyi nieodłącznych od jednostki i ustępuje miejsca altruizmowi, bez którego współdziałanie, wzajemość i łączność, nie miałyby racyi bytu... Ponieważ jednostka jest organem, musi więc ją jakiś inny instynkt niż egoizm wieść do życia zbiorowego. Wistocie instynkt taki istnieje a przeznaczeniem jego jest zachowywanie gatunku, zbliżanie płci, wychowywanie dzieci i tworzenie rodziny. Znajdujemy go przy początku każdego społeczeństwa, lecz wtedy stanowi on tylko drobną cząstkę altruizmu, którego inne części, nierozwijające się z jednostki w odosobnieniu, występują dopiero jako rezultat stanu społecznego [1])".

Chociaż pozytywizm zagadnienia naszego specyalnie nie rozwiązywał, możemy jednak z mniemań Comte'a i jego szkoły, scharakteryzowanej powyższem przytoczeniem twierdzeń Clavela,

---

[1]) *La morale positive*, Paris 1873. Porów. str. 20, 56, 73, 83.

ułożyć taką w języku tej filozofii odpowiedź: instynktem natury ludzkiej jest altruizm, który łączy jednostki w społeczne grupy i jest główną siłą regulującą ich moralne stosunki. Rozumie się z tego źródła muszą też płynąć moralne prawa.

Widok etycznych kierunków powtarza się wszędzie. Teoryą pozytywizmowi przeciwległą i przezeń zwalczaną był i jest we Francyi spirytualizm i eklektyzm wraz z całą rodziną teoryi przyjmujących powszechny moralny organ i powszechne moralne prawa. Na czele tego kierunku w początkach bieżącego wieku stanął *Victor Cousin* (1792—1867) [1]. Zbyt dobrze już rodzaj tych systematów w odniesieniu do naszego przedmiotu znamy z poprzednich przytoczeń, ażeby nam nie było wolno bez dłuższego zatrzymania się pójść dalej. Nie będę tu również wprowadzał najnowszych odrośli tego idealnego, lub idealno-realnego pnia, gdyż szkic nasz ma swoje do szczegółowego celu zacieśnione ramy, których nawet dla uznania zasługi poza ich kresem rozszerzać nie może. Ogólnie wszakże nadmienić mi wypada, że w kierunku Etyki dogmatycznej i powszechność moralnych praw z religijną sankcyą uznającej najdalej w początkach bieżącego stulecia wyemancypował się *Théodore Simon Jouffroy* (1796—1842), który teoryę w zasadzie teologiczną starał się pogodzić z głównemi mniemaniami utylitaryzmu [2]).

Drobne rozprawki i większe dzieła wypuszczone w świat z Francyi w pierwszej połowie obecnego wieku, nie wprowadziły naszych badań na żadną drogę, którejbyśmy już dotąd nie poznali. Być jednak może, iż posiadających donioślejszą wartość nie zdołałem poznać, i dla tego przy tem jak i innych podobnych twierdzeniach proszę o domyślną warunkowość [3]).

---

[1]) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, Paris 1867.

[2]) *Cours de Droit Naturel* 1859, znany mi z Baina, *Ment. a. Mor. Science*, P. II, 746 i n. a także *Esquisses morales*.

[3]) Najpełniejszym wyrazem Etyki francuskiego kroju jest P. Janeta. *La Morale*, Paris 1874. W niej czytelnik może zapoznać się z całą maszyneryą absolutystycznych teoryi moralnych we Francyi. Do naszego przedmiotu odnosi się *Livre* II, chap. I, str. 173—222. Z innych dzieł nowszego okresu wspomnieć chociaż należy etyczne traktaty: E. Bersota, Charmy, Damirona *Morale*, Paris 1842; Gogueta, *De l'origine des Lois, des Arts et des Sciences chez les anciens*, Paris 1857; Menarda, *La Morale avant les philosophes*, Paris 1860

Po raz ostatni zwróćmy się jeszcze do Etyki angielskiej Opuściliśmy ją przy teoryach utylitarystycznych Paleya i Benthama. Teorye te stanowią od najdawniejszych czasów główny rdzeń moralnej filozofii Anglii, nawet w tych jej odcieniach, którym dogmaty religijne służyły za podstawę. Zaznaczyłem to już kilkaktrotnie, że we względzie głębokości, liczby i doniosłości systematów etycznych żaden naród nie wytrzymuje porównania z angielskim, i to tak dalece, że w badaniach tej dziedziny przewyższa on wszystkie inne razem wzięte. Gruntowne poznanie zagadnień etycznych bez znajomości filozofii angielskiej jest całkowicie niemożliwie i prędzej do jej wyłącznie zakresu ograniczyć by się mogło. Pamiętając o tem bogactwie Etyki angiejskiej nie dziwmy się wcale, że i najnowszy jej okres przedstawia się wspaniale. Prawie żal ogarnia, że mi wolno uchylić tylko maleńki rąbek tych skarbów myśli, którym i w dalszym ciągu tej pracy wiele zawdzięczać będę.

Nowsi myśliciele angielscy głosili wprawdzie powszechność moralnych praw i uznawali mniej lub więcej powszechne moralne organa, ale dochodzili do tego rezultatu nie po stopniach dogmatyzmu, ile raczej drogą rozumowania, które bądź co bądź posiada swoje głębokie racye. Nikt ogólnych praw moralnych nie przepisał — mówią oni — natura moralnego zmysłu człowiekowi od urodzenia nie dała, ale uspołecznione jednostki z konieczności układają swoje stosunki według pewnych niezbędnych i powszechnych norm i w uwarunkowanem temi koniecznemi stosunkami życiu nabywają odpowiednie moralne organa. Taką w przybliżonym rysie argumentacyę rozsnuł *James Mackintosh* (1765—1832). Wszyscy ludzie — według niego — zgadzają się w ogólnych pojęciach o złem i dobrem. Znaczniejsze różnice i odstępstwa wytłomaczyć sobie możemy nieznajomością faktów i niestałością w zasadach. Chociaż np. u niektórych dzikich ludów dzieci by-

---

Tissota, *Ethique*, Paris 1840; Ch. Renouviera, *Science de la morale*, Paris 1869, Sierbois, *La Morale fouillée dans ses fondements*, Paris 1867 i inne. Niektóre z tych prac, zwłaszcza ostatnie mają wielką wartość. Wreszcie wspomnieć muszę o świeżem dziele Funck-Brentana, *La Civilisation et ses Lois*, Paris 1876, w którem autor wywodzi prawa z obyczajów, obyczaje zaś z pierwotnej miłości bliźniego. Patrz str. 36—41.

wają porzucane lub zabijane, niemniej jednak czyny takie ulegają naganie. Użyteczność jest ostatecznem usprawiedliwieniem wszelkich czynów nazwanych słusznemi, chociaż nie jest ich bezpośrednim motywem w umyśle działającego. Zmysł moralny nie jest wrodzony, lecz powstaje z różnych szczegółowych uczuć drogą powolnego ich stapiania się i rozwoju. W skład jego wchodzą jako pierwiastki główne: uczucie wdzięczności, sympatyi, wstydu i zniewagi; a nadto wpływają na jego formowanie się jako przyczyny drugorzędne: wychowanie, naśladownictwo, ogólna opinija, prawodawstwo i rząd. Sumienie zatem jest władzą *nabytą*, ale nabywaną *powszechnie* i *koniecznie*. Ze składających je uczuć pojedyńczych wynikają odpowiednie szczegółowe stosunki a następnie moralne normy [1]).

Cokolwiekbyśmy twierdzeniom tym w szczegółowych punktach zarzucić mogli, zaprzeczyć się nie da, że one stawiają kwestyę na gruncie naukowym, niezależnym i że, jak to później zobaczymy, dają nam wiele ważnych objaśnień.

James Mill (1783—1836) powtórzył i rozwinął dawną teoryę etyczną, według której zasadniczemi składnikami władzy moralnej są uczucia przyjemności i nieprzyjemności. Wynikające z tych uczuć objawy pochwały i nagany wraz z szeregami skojarzonych z niemi pojęć wpływają na utworzenie się moralnych reguł. Innemi słowy: czyny przyjemne wywołują pochwałę, nieprzyjemne—naganę i tym sposobem wykreślają się dla każdego normy postępowania. Powszchna więc opinija *(Popular Opinion)* jest moralną sankcyą *(Moral Sanction)* [2]). Hobbes, Locke, Hume, Smith i inni przypominają nam się kolejno w tej teoryi.

Inne powtórzenie znajdujemy w systemacie *Austina* (1790 — 1859), który wskrzesił dawne mniemania o „świetle natury" i prawie boskiem. Zgodnie z tradycyą Etyki angielskiej i on wszczepił w swój system zasadę użyteczności, która wszakże nie jest źródłem naszych obowiązków, lecz ich regulatorem. Źródło to tkwi w woli nadprzyrodzonej [3]).

---

[1]) *Dissertation on the progress of Ethical philosophy* etc. London 1830. Sect. I—VII. Tamże znaleźć można wyborne uwagi o innych systematach etycznych w Anglii, zwłaszcza XVII i XVIII wieku.

[2]) *The Province of Jurisprudence determined* u Baina w cyt. dz. 685 in.

[3]) *Analysis of the Human Mind*, u Baina w cyt. dz. 679 i n.

Jeśli czyje głosy zasługują w naszym przedmiocie na baczną uwagę, to przedewszystkiem głos badaczy tak ścisłych jak *Wilhelm Whewell*. W wielu punktach przypomina on Mackintosha, a także i dawne teorye Etyki angielskiej. Moralność, według niego, musi tkwić w „ogólnej naturze" (*common Nature*) człowieka, jej prawa odpowiadać winny „ogólnemu rozsądkowi" (zdrowemu rozumowi — *common Sense*). Pytanie więc: jakie czyny lub jakie właściwości czynów są powszechnie uznane i jakie reguły ogólny rozsądek powszechnie uważa za słuszne? Nie wdając się w rozbiór zagadki, dla czego pewne czyny i pewne reguły posiadają uznanie, Whewell konstatuje tylko sam fakt powszechnej w tym przedmiocie zgody. Bo całe tłomaczenie tego zjawiska redukuje się do następujących wypadków: wolą człowieka kierują różne pojedyńcze uczucia, do których należą i moralne. Każde uczucie, każda psychiczna sprężyna wytwarza pewne działania i stosunki tych działań ustalające dla siebie normę. Moralne więc prawa są uogólnieniami pojedyńczych reguł odpowiadających szczegółowym uzdolnieniom, władzom i pobudkom woli człowieka, a najwyższe z tych praw powstaje z uogólnienia cząstkowych [1]).

W opozycyi do etyków nieuznających istnienia wrodzonej moralnej władzy stanął *Henry Longeville Mansel*, który przytem powstanie praw tłomaczył sobie nie samowolą lecz naturą bóstwa a uprzednie istnienie najwyższego prawodawcy uważał za konieczny i niczem niedający się zastąpić warunek [2]).

Wypada nam z kolei wspomnieć o etycznych badaniach najgłośniejszego u nas angielskiego moralisty, *Johna St. Milla* (1806—1873). Badania te właściwie należą do przedmiotu naszego tylko bardzo drobną cząstką, przeważnie bowiem zajmowały się kwestyami praktycznemi; musimy jednak na tem miejscu poznać je bliżej dla tego, ażeby w osobie najznakomitszego przedstawiciela szkoły utylitarnej sprawdzić, jeśli nie bezpośrednie jej twierdzenia, to przynajmniej pośrednie wnioski jakie się z nich konsekwentnie wyprowadzić dadzą. Dla tego nawet mijałem roz-

---

[1]) Wykład tej teoryi znajduje się w dwu jego dziełach: *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, Lond. 1852, a szczególniej *Elements of Morality*, London 1854.

[2]) *Metaphysics*, Bain, w cyt. dz. 700 i n.

biór poprzednio przytoczonych systematów tej grupy, ażeby się nad nią w ogólności przy Millu zastanowić. Jakkolwiek utylitaryzm rozstrzyga głównie, często wyłącznie zagadnienia praktyczne, to jednakże, ponieważ tu dla nas jest względem zupełnie obojętnym, co *powinno* być uważane za moralne lub niemoralne, spytać się możemy tylko: czy zasada użyteczności przyjęta jako źródło praw moralnych tłomaczy nam *ich powstawanie?* Mill i jego szkoła odpowiadają takiem rozumowaniem: Wszystkie fakta przeczą, ażeby człowiek przynosił z sobą na świat jakikolwiek zmysł moralny, jeżeli więc go posiada, to nabył w ciągu życiowego rozwoju. Że zaś przytem istnienie zewnątrz zredagowanych reguł jest niczem niepopartą hypotezą, a ze stosunków moralnych uspołecznione jednostki wynoszą widoczną korzyść, która je do nich przywiązuje, wypada zatem, iż z pojęć o użyteczności wytworzyły się pojęcia i sądy moralne [1]. Rozumowanie to grzeszy zbyt pośpiesznie wyciągniętym wnioskiem. Bo stosunki i ich normy moralne nie zawsze przynoszą wszystkim jednostkom korzyść i nie zawsze pojęcia o użyteczności są ich twórczą siłą. Tak np. reguły określające stosunek kast względem siebie nie mogły powstać na tej drodze, gdyż co najwyżej zapewniają korzyść jednostronną. Jeśli jedno plemię zawładnie drugiem i ustali szereg stosunków korzystnych tylko dla strony zwycięzkiej, nie możemy powiedzieć, że odpowiednie tym stosunkom reguły moralne ukształtowały się na zasadzie ich użyteczności. Chyba zasadzie tej nadamy tak obszerne znaczenie, że obejmie ona całą skalę egoistycznych i altruistycznych popędów w człowieku, ale wtędy jej nazwa okaże się całkiem niewłaściwą. Podobnież nie dadzą się dokładnie w ten sposób wyjaśnić obowiązki religijno-moralne, przedewszystkiem zaś powinności miłosierdzia. Prawa moralne określające stosunek dzieci do rodziców, lub zamożnych względem biednych, muszą mieć inne źródło, niż poczucie korzyści, gdyż albo korzyść ta jest niewidzialną, albo też występuje jako zbyt odległe następstwo, ażeby ją można przyjąć za pierwszą bezpośrednią sprężynę moralnych czynów i reguł. Bo i jakież zyski daje wspieranie kalek, a jeśli daje — czy można przypuścić, ażeby skomplikowana rachuba, której ostatecznym

---

[1] *Utilitarianism*, London 1874.

wypadkiem ma być jakiś wzgląd użyteczności, była najbliższą pobudką uczuć i obowiązków miłosierdzia? Utylitaryzm więc, a raczej wysnute z niego domysły nie objaśniają nam całego procesu powstawania praw moralnych, lecz jedną ich część, której pojęcia użyteczności istotnie za podstawę służą.

Z podanego przez Baina streszczenia dzieła *Samuela Baileya* [1]) okazuje się, że myśliciel ten wyłącznie opracował psychologiczną stronę moralnych uzdolnień, że zatem dla nas wystarczy tu wzmianka, iż zdaniem jego władza moralna powstaje z połączenia wielu szczegółowych uczuć, między któremi główne miejsce zajmują: wzajemność i sympatya.

Bardzo blisko utylitarystycznej szkoły, bo niemal całkiem w obrębie jej zasad, stoi najgenijalniejszy z żyjących filozofów Anglii, *Herbert Spencer*. Od Comte'a przejął on ideę rozwoju, którą szczegółowiej rozwinął i nieco zmodyfikował. Na nieszczęście naszego zagadnienia Etyki jeszcze nie opracował w systematycznym wykładzie swej filozofii, w której ona ma zająć — jeżeli się nie mylę — część przedostatnią. Opracował jednakże główniejsze działy socyologii, z której już jego etyczna teorya w obchodzącym nas punkcie wyraźnie przegląda. Każda jednostka posiadająca pewien organiczny ustrój przystosowywa się, zdaniem Spencera, do warunków swego życia. Rezultatem tego przystosowania się są pewne zmiany odpowiadające naturze otoczenia. Wszystkie więc zarówno duchowe jak fizyczne organa pozyskują taki ustrój, jakiego wymagają warunki ich funkcyonowania. Ponieważ ustrój ten wraz z nowonabytemi zmianami przechodzi z generacyi na generacyę drogą dziedzictwa, po pewnym więc czasie utrwala się i ustala ze ściśle oznaczonemi własnościami. Dla illustracyi tego rozumowania weźmy przykład. Człowiek żyjąc pośród istot sobie podobnych dopasowywa swoje uczucia do ich uczuć i wymagań. Wskutek tego urabiają się w nim pewne popędy odpowiednie warunkom społecznego życia, jeśli zaś popędy te przejdą przez kilka pokoleń dziedzicznie, to wytworzy się z nich osobny organ obdarzony własnościami czucia moralnego [2]). Mo-

---

[1]) *Letters on the Philosophy of the Humand Mind.* Bain w cyt. dz. str. 714 i n.

[2]) *The Study of Sociology*, London 1872.

ralne zaś prawa są to — według tej teoryi — konieczne normy, w jakie się układa społeczeństwo, którego każda jednostka przystosowywa się do warunków swego istnienia.

Pogląd Spencera w bardzo wielu punktach powtórzy się w naszych późniejszych rozumowaniach, o ile zaś musimy od niego się uchylić, zobaczymy tam dokładnie.

Na zakończenie szeregu myślicieli pracujących pod sztandarem naturalistycznym przytoczę jeszcze mniemania głośnego psychologa *Aleksandra Baina.* Na wstępie swej Etyki rozbiera on bardzo szczegółowo wszystkie dowody świadczące za i przeciw istnieniu wrodzonego moralnego uczucia i stanowczo przyjmuje stronę ostatniej opinii, twierdząc, że uczucie to rodzi się i wykształca w ciągu jednostkowego rozwoju człowieka pod wpływem wychowania, rządu, władzy, prawodawstwa, kar i obowiązków. Dopiero te czynniki nadają naszym wrodzonym popędom, których istota nie jest w początku ściśle określoną, te właściwości, które obejmujemy ogólną nazwą moralnej władzy, sumienia i t. p. Owa władza moralna nie jest pojedyńczą lecz złożoną, niejednakową lecz różnorodą, nie wrodzoną lecz nabytą. Co są moralne prawa? Są to — według Baina — dwojakiego gatunku reguły: po pierwsze reguły *kary* za pogwałcenie lub zaniedbanie i powtóre reguły *nagrody* za wykonanie pewnych przepisów. Pierwsze wyrażają się w *obowiązkach*, drugie w *cnotach.* Zkąd te reguły, prawa moralne, powstają? „Częścią z pojęć o użyteczności a częścią z uczucia". Prawa zaś stanowione są dziełem pojedynczych umysłów, których wola stała się normą postępowania dla społeczeństw [1]). Zresztą kwestya ta traktowana dosyć ogólnikowo.

Prawie wszyscy z wymienionych obecnie filozofów Anglii grupują się bliżej lub dalej około kierunku induktywnego. Jak wszędzie tak i tu rozwinął się obóz przeciwległy, tak zwana a spokrewniona ze znanemi nam systematami innych krajów szkoła intuitywna. Różni się ona tem od poprzedniej, że przyjmuje i wyznaje dwa kardynalne dogmata starej Etyki: powszechność moralnych praw i powszechny moralny organ, obdarzony z natury intuicyjną władzą rozróżniania dobrego od złego. Kilku przedstawicieli tej doktryny w Anglii niedawno wskazałem, najmłod-

1) *Theory of Ethics and Ethical Systems*, Part I, str. 429—456.

szych nie będę tu imiennie wyprowadzał, gdyż z jednej strony ich twierdzenia są tylko wariantami argumentacyi znanych i w zasadzie z sobą zgodnych, z drugiej, jak wykażę później, twierdzenia te streszczające się w dwu wspomnianych dogmatach nie posiadają żadnej naukowej racyi, a w każdym razie wymaganiom naszego stanowiska nie odpowiadają. Pomijając jednakże uczniów, chociaż kilkoma słowy scharakteryzować muszę ich szkolny kodeks w najnowszem zredagowaniu. W ostatnich bowiem czasach Etyka intuitywna doczekała się wymownej obrony w osobie znakomitego angielskiego historyka — *Wiliama Ed. H. Lecky'ego.* Zadaniu temu poświęcił on pierwszy rozdział swej *Historyi europejskiej moralności*, którego ważniejsze argumenta zasługują na poznanie. „Główna trudność — powiada on — jaka dla większej części ludzi tkwi w twierdzeniu, iż posiadamy pewne moralne uczucia, pochodzi, jak mniemam, z przypuszczenia, że ono mieści w sobie istnienie tajemnej sprężyny, która nam jak demon Sokratesa daje w każdym wypadku wyraźne i nieomylne wskazówki. Uważam to za zupełny błąd. Bo wszystko, co wyznawcy szkoły intuitywnej rozumieją przez przyrodzone moralne uczucia, zamyka się w dwu następujących zdaniach: pierwsze, że naszą wolą kieruje nietylko prawo przyjemności i cierpienia, lecz także prawo obowiązku, które jest od poprzedniego różnem i obejmuje w sobie poczucie powinności; powtóre, że za podstawę naszemu pojęciu obowiązku służy intuitywne wyobrażenie, iż wśród najrozmaitszych uczuć, dążeń i popędów składających się na nasze duchowe życie, jedne są istotnie dobre i winny być pobudzane, inne złe — tłumione. Wyznawcy ci utrzymują, iż to jest psychologicznym faktem, że my intuicyjnie wiemy o wyższości jednych czynów nad drugiemi — prawdomówności nad kłamstwem, sprawiedliwości nad krzywdą i t. d. Pojęcie obowiązku może tak osłabnąć, że je zaledwie odczuwamy i wtedy niższa część naszej natury otrzymuje przewagę. Może zdarzyć się, że pewne stany społeczeństwa skłonią ludzi do zwrócenia swej baczności na moralny postęp w jednym lub dwu kierunkach, jak to miało miejsce w Grecyi, gdzie cnoty obywatelskie i umysłowe pielęgnowano bardzo troskliwie a czystość prawie zaniedbywano. Zdarzyć się dalej może, iż rozmaite uzdolnienia naszej wyższej natury do pewnego stopnia uwikłają się z sobą w starcie, jeśli np. zbyt silne uczucie sprawiedliwości przytłumi dobroć. Dogma-

tyczne systematy mogą przepisywać ludziom jednanie łaski istot niewidzialnych przez czyny niezgodne z prawami moralności. Szczególne jakieś okoliczności mogą owładnąć moralnym rozwojem a rozmaite pobudki mogą w połączeniu go zaciemnić i oszpecić. Ale mimo to wszystko jedna wielka prawda pozostaje nie wzruszoną. Kto tylko pragnie stać się lepszym i doskonalszym, nie będzie mniemał, że cel ten osiągnie złością, kłamstwem lub pokalaniem się". Człowiek więc otrzymuje od natury intuicyjnemi natchnieniami obdarzony moralny organ, który jest w całym ludzkim rodzaju jednorodny i tylko rozmaite stopnie cywilizacyi przedstawiają go w rozmaitych stanach rozwinięcia i doskonałości. Każda cnota jest wszędzie cnotą. „Nigdy nie utrzymywano, że sprawiedliwość jest występkiem a niesprawiedliwość cnotą [1]".

Bezwątpienia. Na nieszczęście jednakże tej teoryi *nie zawsze* i *nie wszędzie* też same czyny uznawano za sprawiedliwe. Jest to kardynalny błąd rozumowania Lecky'ego i całej intuitywnej szkoły. Sformułowawszy etyczne przeciwstawności sądzi, że posiada w nich bezpieczny przeciw wszelkim zarzutom dowód, gdy tymczasem uzbraja się tylko w siłę wyrazów. Rzeczywiście nigdy nie nazywano cnoty występkiem po prostu dla tego, że nazywano ją cnotą; lecz pytanie, czy owe nazwy cnoty i występku stosowano do identycznych postępków we wszystkich czasach i miejscach? Otóż właśnie że nie. Gdyby Lecky poznał bliżej pojęcia ludów starożytnych, wschodnich lub dzikich, byłby się przekonał, że np. tak często przez niego cytowana czystość płciowa jako dowód powszechności zasad moralnych, nie wszędzie i nie zawsze była cnotą. W ogólności wywodom jego brak podstaw etnologicznych a szczupły w nich materyał faktów obyczajowych pogwałcony dla celów *a priori* założonych. Rozumie się, że przy obałamuceniu się intuicyą powszechnego moralnego zmysłu musiał on sprawę powstawania moralnych praw ze swych badań, jako łatwo rozwiązującą się, wyłączyć. Bo chociażbyśmy nawet zeszli z teologicznego gruntu, po co pytać, zkąd powstają te prawa, jeśli jest odpowiedni wszystkim wrodzony organ, które je w każdym wypadku może określić lub rozpoznać?

---

1) *Hist. of Europ. Mor.* chap. I.

Na tem kończę sprawozdanie z obchodzących nas mniemań w Etyce angielskiej [1]). Wypadałoby je może zamknąć streszczeniem odnośnej teoryi największego z myślicieli *Ch. Darwina*, któremu i nasze zagadnienie winno wiele głębokich objaśnień. To wszakże właściwszem będzie w innym rozdziale tej pracy.

Aż dotąd nie miałem sposobności wprowadzić do obecnego rysu badań polskich. Pomiędzy bowiem znajomemi doktrynami z przeszłości nie spotkałem ani jednej, któraby specyalną historyę mniemań o naszym przedmiocie silniej interesować mogła. W Etyce polskiej pulsowały zawsze idee z obcych źródeł płynące i co główniejsza przyprawione dogmatami teologicznemi. Być może, iż odzywały się głosy innego nastroju, takie jednakże albo nas nie dobiegły, albo autor tej pracy ich nie dosłyszał. Od pewnego czasu z wrostem chęci podnoszenia narodowych zasług i narodowego genijuszu zbudziła się u nas w filozoficznej krytyce tendencya odszukiwania głębszych śladów niepodległej myśli w przeszłych stuleciach. Przy silnie rozpalonej miłości do piśmiennictwa własnego przeceniono już niejednokrotnie wydatniejsze w niem objawy i odnaleziono w nich to, co tylko z usłużną pomocą wyobraźni odszukać się dało. Szczególniej Jan Śniadecki stał się dla tych dobrych chęci niewyczerpaną kopalnią oryginalnej i śmiałej filozofii. Ani możemy, ani powinniśmy iść tym torem, chociażby on nam najserdeczniejszą wdzięczność obiecywał. Dla naszej umiejętności pierwszym polskim myślicielem większego znaczenia, jest pierwszy znakomity socyolog polski, *Józef Supiński.* Dla naszego wszakże specyalnego zagadnienia i on nie daje żadnych ważniejszych i zgodnych z sobą wskazówek. „Jednym i tym samym prawom — powiada — rozmaite nadajemy nazwy,

---

[1]) Dla zajmujących się naszą umiejętnością podaję tylko jeszcze kilka nowszych najgruntowniejszych dzieł: Simon S. Laurie, *The Philosophy of Ethics;* Calderwood, *Hand-Book of Moral Philosophy;* Thomas Rawson Birks, *First Principles of Moral Sciences;* Dawid Rowland, *Laws of Nature, the Foundation of Morals;* Friederick Denison Maurice, *Social Morality;* Charle Bray, *The Philosophy of Necessity* etc.; S. Hodgson, *The Theory of Practice;* Maine, *Ancien Law* etc.; A. Barratt, *Physical Ethics* etc.; Old-Tashioned, *Ethics and Common Sense;* i tak dalej. Są to po największej części wykłady professorów uniwersytetu, oparte na teoryach nam znanych.

a to w miarę jak uboczne wpływy lub odległość źródła ich pochodzenie kryją i wikłają...

Gdy podwójny (czynny i bierny) stan jestestwa każdego jest prawem powszechnem, społeczność przeto ludzka wyłączyć się z pod niego nie mogła; ale biorąc je za swój własny pomysł, nazwała zestawieniem *praw* i *obowiązków*... Człowiek nie mogąc się wydobyć z wielkiego stowarzyszenia istot organicznych, utworzył w jego łonie własną społeczność ulegającą ciążeniu tamtego; zaczem jego własne dodatkowe prawa muszą i tu jeszcze oprzeć się na tamtych, być ich społecznem rozwinięciem, lub społeczność jego stanie w sprzeczności z rozległem, przyrodniczem stowarzyszeniem, które ją we wnętrznościach swoich przydusi, strawi, zetrze [1])". Supiński więc wszelkie społeczne prawa i obowiązki uważa tylko za szczególną postać ogólniejszych praw panujących w przyrodzie. Tej jednak głębokiej i śmiałej myśli w zakresie stosunków socyalnych bliżej nie wyjaśnił, a nawet zepsuł ją i po części zakwestyonował rozmaitemi wybuchami nienaukowego entuzyazmu i dogmatyczności. „Nauka Chrystusa—powiada np.—wnosząca w społeczność *przyrodzone* prawa, stała się może najsilniejszym z ciosów zadanych rzymskiej budowie, *gdzie wszystko było sztuką i przekorą praw przyrodzonych* [2])". Dla czego? Dla czego prawa chrystyanizmu były „przyrodzone" a rzymskie „przekorą praw przyrodzonych"? Nie ma żadnego naukowego dowodu, że pierwsze były więcej lub mniej przyrodzone od drugich. Dodać jeszcze trzeba, że Supiński procesy socyalne tłomaczy zbyt — że tak powiem — mechanicznie. Według niego „siłą zawiązującą społeczność była *trwoga*". Nie potrzeba być bardzo uczonym bijologiem i historykiem, ażeby spostrzedz bezzasadność tego twierdzenia.

Nowsze, bardziej ścisłe sposoby i kierunki badania w filozofii obcej nie mogły pozostać bez wpływu i na myśl naszą, która zaczęła coraz widoczniej zwracać się na drogę badań naturalistycznych. Rezultatem tego zwrotu dla Etyki były wprawdzie tylko luźnie rzucane zdania, zapowiadały one wszakże już nową

---

[1]) *Myśl ogólna fizyologii wszechświata* (wyd. Welichowskiego), Lwów 1872, T. I, str. 175—177.

[2]) *Tamże*, 269.

datę pochodu filozofującej myśli. Najwydatniejszym jej wyrazem a jednocześnie najgruntowniejszą i jedyną aż dotąd dla naszego przedmiotu pracą jest niewielka rozprawka *D-ra Henryka Goldberga: O psychologicznem źródle moralności*[1]). Zadanie jej znacznie różni się od naszego, nie mniej wszakże potrąca ona wiele punktów wspólnych. Przedewszystkiem zaznacza autor, że „sądy o tem co jest moralne a co niemoralne, co godne pochwały a co nagany, są zmienne i bywają między sobą sprzeczne; tak iż znamię *uznania*, ów ogólny i powszechny przymiot moralnych czynów nie może być dostateczną wskazówką dla wyjaśnienia istoty moralności... Miara oceny ludzkich czynów nie jest bynajmniej stałą, lecz zmienia się stosownie do danego społeczeństwa i peryodu jego rozwoju. To, co teraz uznajemy za godne pochwały, to przed 1000 lat było ze stanowiska moralności albo obojętne, albo też zasługiwało nawet na naganę; podobnież to, co my uważamy za wykroczenia moralności, wśród innych nam współczesnych społeczeństw nie uważa się za godne nagany. Jednem słowem, taką drogą (przez zestawienie dwu szeregów—czynów zwanych moralnemi i niemoralnemi) moglibyśmy w najlepszym razie dojść do wniosków, tyczących się moralności pewnego tylko społeczeństwa i to w pewnem stadium jego rozwoju, *ale nigdy nie zdołalibyśmy zbadać istoty moralności w ogóle*". Gdyby autor nie dodał był ostatnich wyrazów, a nadewszystko gdyby one nie były sformułowaniem zadania jego pracy, poprzestalibyśmy na powtórzeniu i przyjęciu powyższych jego twierdzeń. Ale Goldberg postanawia zbadać psychologiczne źródło moralności takiej, któraby posiadała moc powszechną — co zdaniem mojem skręca jego wywody na nieodpowiednią dla nich drogę. Bo jakże badać istotę moralności ogólnej, kiedy użyte za podstawę do poszukiwań fakta przekonywają że moralności ogólnej nie ma i że „miara oceny czynów ludzkich nie jest bynajmniej stałą"? Jak odnaleść źródło „praw etycznych mających wartość same w sobie," kiedy znamy tylko takie, które posiadają wortość względną — w stosunku do swego czasu i miejsca? Szczęściem że autor mimowolnie od takiego założenia odstępuje i przechodzi do właściwszego pytania mianowicie: z jakich psychicznych sił, z jakich popędów rodzą

---

[1]) Pomieszczona w dwutygodniku *Niwa* z r. 1874 № 59 i 60.

się uczucia moralne? Popędów tych — zdaniem Goldberga — jest dwa: instynkt socyalny, z którego w moralnem znaczeniu rodzi się *altruizm* i instynkt zachowawczy, wyrażający się w *egoizmie*. Oba wspólnie działają przy wyrabianiu się pojęć o moralności, stwarzając dwa szeregi obowiązków — względem siebie i innych. Wielką wartością tej argumentacyi jest, zdaniem mojem, nadanie moralnej roli egoizmowi, któremu zwykle przypisywane bywają tylko ujemne własności, tak że np. Schopenhauer widzi w nim tylko „antimoralną władzę". Na zasadzie jakiego procesu powstają moralne prawa z egoistycznych popędów, autor nie wykazał, ale też może takie zadanie nie leżało w programie jego pracy. Natomiast włączył do niej mnóstwo gruntownych spostrzeżeń poczerpniętych w literatúrze podróżniczej i bijologicznej a zwłaszcza u Darwina, z którego i my skorzystamy na właściwem miejscu. Tam również czytelnik przez porównanie dostrzeże, o ile z wnioskami tego cennego w naszem ubogiem piśmiennictwie traktatu będziemy się godzić.

Tu nasz kres w historycznem badaniu mniemań dotyczących genezy praw moralnych. Zastrzegłem to kilkakrotnie i zastrzegam znowu po raz ostatni, że jakkolwiek rys ten jest w wielu częściach dokładniejszym niż dotychczasowe historye Etyki, a w swoim przedmiocie jedynym, nie uważam go bynajmniej za zupełny i wyczerpujący. Mimo starań poznajomienia się ze wszystkiemi systematami lub ich opracowaniami, wiele mniemań mogło skryć się przed moją uwagą. Pochlebiam sobie jednak, że ten historyczny rozdział wyjaśnił czytelnikom cel i kierunek naszych badań, oraz przedstawił główniejsze w ich zakresie sądy. Z tego punktu możemy już bez trudności dostrzedz główne pytania, na których osnuje się dalszy ciąg naszej pracy, mianowicie:

1) Czy są faktyczne dowody istnienia powszechnej władzy moralnej?

2) Czy takież dowody, posiada teorya powszechnych i niezmiennych praw moralnych?

3) Jakie są pierwotne moralne uczucia? i

4) Jakie są warunki powstawania praw moralnych?

Zajmijmy się kolejno każdem z tych pytań.

III.

Powszechna i niezmienna władza moralna.

Więc pierwsze pytanie staje przed nami w tej postaci: czy ród ludzki posiada wrodzoną, jednaką władzę, za pośrednictwem której rozpoznaje powszechne prawa moralności? Jak widzieliśmy w poprzedzającym rozdziale, władza ta w języku rozmaitych systematów przebierała się w rozmaite nazwy: była *sumieniem*, *moralnym zmysłem*, *instynktem* lub *uczuciem*, *powszechnym* lub *praktycznym rozumem*, *światłem natury* i t. d. Ponieważ nam nie idzie o definicye wyrazów lecz faktów, więc możemy bez skrupułu wszystkie te imiona jednej ostatecznie rzeczy ogarnąć jednym tytułem: *władzy moralnej*. Otóż, czy ona w jednorodnym charakterze powszechnie istnieje? Jakie mają przemawiać dowody za nią lub przeciw niej? Naturalnie moralne fakta zebrane z rozmaitych miejsc i stopni cywilizacyjnego rozwoju. Pytanie zatem przemienia się w tę formę: czy władza moralna zawsze i wszędzie tymże samym czynom przyznaje dodatnią lub ujemną wartość? Etnologija i Historya, którym należy się pierwszy głos w tej sprawie, odpowiadają przecząco. Przy porównaniu różnych odmian obyczajowego życia ludzkiego, napotykamy znaczne, często przeciwległe sprzeczności. Tak np. jakkolwiek zbyt pospiesznym może być domysł Wundta [1]), że wszystkie narody przeszły prawdopodobnie epokę kanibalizmu, czemu wielu etnografów [2]) przeczy, nie ulega wątpliwości, że wiele z nich znajdowało się lub znajduje w tym sta-

[1]) *Vorlesungen*, II B. XXXVIII, 129.
[2]) Oscar Peschel, *Völkerkunde*, Leipzig 1875, 160.

nie, nie odczuwając ze strony swej władzy moralnej żadnego protestu. Papuasy i Polinezyjczycy, niektóre plemiona Afryki i Ameryki karmią się chętnie do dziś ludzkiem mięsem. Jeden z podróżników opowiada, że mieszkańcy Gwinei jedli dzieci i smarowali się ich tłuszczem [1]). Kariby wziętych w niewolę mężczyzn piekli i jedli, kobiety zaś przeznaczali do posług i robót, tak że z czasem powstał nawet między brankami osobny język [2]). Wundt przytacza wypadek, że na wyspach Fidżi, gdy stronnictwo postępowe zaczęło działać przeciw ludożerstwu, konserwatywne zacięcie broniło „dawnego i dobrego obyczaju [3])". Fidżanie tak dalece lubią ciało ludzkie, że chcąc najbardziej pochwalić jakąś potrawę mówią o niej: „delikatna, jak z nieżywego człowieka". Taki zaś mają wybredny gust, że gardzą mięsem białych, przenoszą ciało kobiece nad męzkie, a przednie części rąk i uda uważają za najsmaczniejsze kąski. W żarłoczności swojej zachowują te przysmaki dla mężczyzn, gdyż kobiety nie są godne ich spożywać. Gdy któś wydaje ucztę, jedno z jej dań składa się zawsze z ludzkiego mięsa. Ponieważ ciała poległych i zjadanych nieprzyjaciół nie wystarczają potrzebie, Fidżanie więc karmią niewolników i sprzedają na targu. Albo pieką ich żywcem i zaraz jedzą, albo zachowują mięso, dopóki nie ulegnie rozkładowi. Ra Undre-Undre, naczelnik plemienia Raki-Raki, zjadł podobno sam *dziewięćset* osób, nie dawszy nikomu ani kawałka (Williams). Lubbock stanowczo przeczy, ażeby brak pożywienia miał być powodem kannibalizmu na tych wyspach, i podaje obfity spis roślinnych i zwierzęcych potraw, jakie razu pewnego krajowcy złożyli na ofiarę bogu, lub jakie podróżnicy widzieli na ich ucztach. „Ludożerstwo stało się u nich tak zwyczajnem, że wszystkie wyrazy oznaczające trupa mieszczą w sobie pojęcie jadalności. Ciało ludzkie nazywają: „puaka balava", t. j. „długi wieprz". Morderstwo — powiada Williams — nie jest bynajmniej na wyspach

---

[1]) Fr. Cramer: *Geschichte der Erziehung und des Unterrichts im Alterthume*, Eberfeld 1832, I B. 8.

[2]) A. Humboldt (*Reise in die Aequinoctionalgegenden*, Bd. V, 20) cyt. u Peschla, *Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen*, Stuttg. u. Augsb. 1858, 199. Są tu ciekawe próbki tego języka: np. *wyspa* po męsku: *oubao*, po kobiecemu: *ocaera* i t. p.

[3]) *Vorl.* XXXVIII.

Fidżi zjawiskiem wyjątkowem, lecz zwykłem, systematycznem i liczy się do powszednich wypadków życia. Największą ambicyą krajowca jest zarobić na sławę znanego zbrodniarza. Na wyspie Vanna-Levu nawet między kobietami nie wiele jest takich, któreby nie popełniły jakiegoś morderstwa. Kształcą się do tego od dzieciństwa. „Pierwszą lekcyę z dzieckiem zaczynają od tego, że uczą je bić własną matkę". Williams widział na Somo-Somo, jak matki przyprowadzały dzieci do trupów nieprzyjaciół i kazały im deptać je i znieważać [1]). Admirał Fitzroy tak mówi o mieszkańcach Ziemi Ognistej: Zwyciężonych w bitwie, jeśli nie pomarli, dobijają i jedzą. Kobiety pożerają piersi i ręce, mężczyzni — nogi, tułów rzucają do morza. W czasie zaś ostrego zimna wybierają najstarszą z gromady kobietę i duszą, potrzymawszy przedtem jej głowę nad dymem palącego się stosu. Później zjadają po kawałku ciało, nie wyjmując nawet tułowia. Spytani, dla czego nie zabijają raczej psów, odpowiadają: „Pies łapie wydry [2])". Earle donosi, że pewien młody naczelnik (plemienia Maori w Nowej Zelandyi) szczerej i dobrotliwej powierzchowności, poznał raz piękną szesnastoletnią dziewczynę pracującą u Earlego i zażądał wydania jej jako niewolnicy, która mu uciec miała. Odebrawszy zaprowadził ją do swej osady, zabił i zjadł. Nazajutrz pokazał Earlemu słup, do którego ją przywiązał, śmiejąc się przytem ze sposobu, jakim ją oszukał. „Bo powiedziałem — są jego słowa — że mam tylko zamiar ją osmagać, tymczasem strzeliłem jej prosto w serce". „Mogę jednakże zapewnić — dodaje Earle — że był to nietylko młodzieniec przyjemny, lecz łagodny dobrze wychowany i przez nas wszystkich bardzo lubiony [3])". Jeżeli doniesienie Marka Pola jest wiarogodnem, to jeszcze w XVII wieku istnieli ludożercy w Chinach, Japonii i Indyach [4]). Fakty te, których dalej mnożyć tu nie będę, świadczą stanowczo przeciwko istnieniu powszechnej władzy moralnej i do tego moralnej w tem znaczeniu, w jakim nasza Etyka ją pojmuje.

---

[1]) Lubbock, *Prehistoric times* (w tłom. franc. Paris 1876), 418.

[2]) *Tamże*, 494.

[3]) *Tamże*, 425.

[4]) *Wundt*, *Vorles.* II, XXXVIII, 121. W czasie ostatniego oblężenia Messyny sprzedawano na Giudecca mięso wojennych jeńców, a przytem Szwajcarów znacznie drożej niż Neapolitańczyków. Peschel, *Völkerkunde*, Leipzig 1875, 168.

Za tymże wnioskiem przemawiają inne objawy instynktów ludzkich, na polu historycznych i etnograficznych badań zebrane, mianowicie te, które wobec naszych uczuć moralnych są okrucieństwem. W Nowej Zelandyi — powiada Ellis — postępowanie z niewolnikami dochodzi do krańcowego barbarzyństwa. Życie ich nie ma żadnej wartości i bywa odbierane w najokropniejszy sposób z drobnego powodu. Na wyspach Fidżi po śmierci pana zabijają pewną liczbę jego niewolników. Ich trupy — jak się wyraża obrazowy język krajowców — tworzą trawę do wysłania grobu. W Gwatemali pan mógł bezkarnie zabijać swoich służących. Starożytni Scytowie pozbawiali ich wzroku. „Obraz tracenia wojennych jeńców u Indyan Południowej Ameryki, jak kreślą podróżnicy — powiada przytaczający powyższe fakta Houzeau — ma w sobie coś przerażającego. Czytając szczegóły tych okrutnych scen, uczuwamy równie prawie bolesne wrażenie wywołane ponurą i brutalną odwagą cierpiących, jak i potwornem okrucieństwem morderców". Ofiara przywiązana do słupa śpiewa pieśń pogrzebową, oczekując męczarni. Kaci rozpoczynają swoją krwawą robotę od kończyn i stopniowo dobierają się do wnętrzności. Jeden wyrywa paznokcie, drugi odziera zębami palce z mięsa, trzeci nakłada lulkę kawałkami jeszcze przyczepionemi do ciała i pali je z tytoniem. Potem miażdżą u rąk i nóg palce między dwoma kamieniami. Ciało odrywają z zajadłością, stawy rozłączają okrągłemi wykrojeniami, w mięśniach robią głębokie nacięcia, w tych nacięciach zatykają rozpalone żelaza, szarpią, tną i palą. Nieraz nawet dzielą się mięsem upieczonem na żywym człowieku, pożerają je kawałkami, mażąc się krwią ofiary dla nadania sobie okropniejszego widoku. Gdy ciało odarte, zabierają się do błon kostnych i ścięgien: kręcą je na kiju, wyszarpują lub wyciągają. W czasie tego inni naprężają członki dla spotęgowania boleści do ostatecznych granic, jakie pojąć możemy. Operacya ta trwa pięć do sześciu godzin — a widziano dzikich, którzy ją wytrzymywali przeszło dzień cały. Zdarza się jednak, że kaci dla przedłużenia cierpień odwiązują jeńców i przerywają na chwilę męczarnie, ażeby z tem większą zaciekłością do nich powrócić. Widziano nieszczęśliwych, którzy w czasie tej chwilowej przerwy wpadli w tak głęboki sen, że oprawcy musieli ich aż parzeniem budzić. Pokrywali ich kawałkami drzewa, które się zwolna na nich paliło. Przebijali im ciało

strzałami, wyrywali zęby, wyłupywali oczy, bili twarz na miazgę. Oszpeconego, pokaleczonego, ślepego, jeszcze raz odwiązywali i kazali mu chodzić. Wtedy bili go kamieniami i kijami, dopóki wreszcie naczelnik zmęczony okrucieństwem albo nasycony zemstą nie dobił padającego pod temi razami ostatecznie. Straszna ta tragedya kończyła się godną jej ucztą [1]).

Wszyscy prawie podróżnicy zeznają, że w tem pastwieniu się kobiety są jeszcze okrutniejsze niż mężczyzni. I to dodać trzeba, że same ofiary zachowują się stosunkowo bardzo obojętnie, okazując równie bezwrażliwą naturę moralnie, jak fizycznie. Lubbock w cytowanem powyżej dziele podaje wiele wymownych na to przykładów. Dziki umie w czasie tortury palić, rozmawiać, nie wydawszy wśród katuszy najmniejszego krzyku, nie zdradziwszy cierpień nawet wyrazem twarzy. Opowiada przytem swoje bohaterstwa, chwali się okrucieństwami, jakie na innych spełnił, grozi katom zemstą swego plemienia, jątrzy ich obelgami, szydzi z nieumiejętności męczenia i sam wskazuje lepsze do tego sposoby.

A niechaj nikt nie sądzi, ażeby czyny będące okrucieństwem ze stanowiska naszej moralności były wyłączną plamą ludów dzikich. Bynajmniej. W morzu krwi, jakie z ludzkości mordy wytoczyły, ludom tym należą się bardzo małe strumienie. Dopiero z pierwszych walk cywilizacyi wpłynęły największe do tego morza fale. Opisanym powyżej widokom w niczem nie ustępują dzieje wszelkich religijnych prześladowań lub cyrkowe igrzyska w starożytnym Rzymie. A jeśli przytem uwzględnimy różnicę stopnia moralnego rozwoju, to przyznamy, że publiczność rzymska przypatrująca się z serdeczną rozkoszą walkom gladiatorów lub rozszarpywaniu ludzi przez dzikie zwierzęta i odmawiająca prośbie ofiar błagających ją z areny o litość — daleko przykrzejsze wzbudza w nas uczucie, niż dzikość Fidżan lub Karibów. Tu mamy przed sobą instynkta, od których nie spodziewamy się żadnych szlachetniejszych natchnień, tam oświecony i moralnie udoskonalony naród, który przy innych wypadkach sięga swemi uczuciami do najwyższej ich miary. Innego wrażenia doznajemy, widząc jak oblepieni smołą i żywcem zapaleni ludzie przyświecają pijanej

---

[1]) Houzeau, *Etudes sur les facultés mentales des animaux compareés à celles des hommes*, Mons 1872, T. II, 15.

wesołości kannibalów w Nowej Zelandyi, a innego, smutniejszego, gdy łunę tejże samej illuminacyi spotykamy w Italii.

Dreszcz niepohamowanej zgrozy wstrząsa również nami, gdy przyjrzymy się śladom pochodu i zwycięztw cywilizacyi w nowo odkrytych ziemiach. Ogniem, nożem, palami i psami, kierowanemi przez ludzkie instynkta odarte z wszelkiej litości, torowała ona sobie drogę do tryumfów, uczczonych później znakami najwznioślejszej chwały. Najbujniejsza fantazya malarza nie zdobyłaby się na dostatecznie potworne upostaciowanie tych dziejów. Postępowanie Portugalczyków i Hiszpanów w Ameryce i Azyi jest szeregiem najzacieklejszych grabieży i mordów. Czytając sprawozdania Las Casasa i Ovieda, nie widzimy w cywilizowanym człowieku nic więcej, jak rozjuszonego tygrysa, który, wypuszczony z klatki europejskiemi prawami okutej na bezbronne trzody dzikich, z drapieżnością wynagradzającą sobie długą niewolę rozszarpuje swe ofiary bez litości i nasycenia. Była to wielka „kąpiel w krwi", jak się wyraża jeden z historyków tego okresu. Trudno opisać rozkosz z jaką Hiszpanie w Ameryce tę kąpiel odbywali. Wśród najradośniejszych okrzyków palili domy krajowców, wyrzynali ich, rozrywali psami lub końmi, wbijali na pale, lub odsyłali na dłuższe męczarnie do Europy. Całe gromady nieszczęśliwych truły się z rozpaczy. Za najmniejszy opór z ich strony bogobojni cywilizatorowie zaściełali okolicę trupami. Historya nie posiada bohaterów bardziej niewinną krwią zbroczonych, jak Kolumb i cała obok niego lub po nim idąca drużyna zdobywców nowego świata. Gdy ludzie nie mogli nastarczyć mordom, tresowano do nich psy, które wyszukiwały i przy traceniu rozszarpywały schwytane ofiary [1]). Tak zaś uczciwem i wzniosłem dla sumienia Hiszpanii wydawało się to okrucieństwo, że jego zasługę rozdzieliła między oba gatunki tępicieli, zapisawszy

[1]) Zwyczaj używania psów do łowów na ludzi tak się u różnych narodów upowszechnił, że stał się niewinną zabawką. Magnaci wszelkiego rodzaju tresowali sobie na ten cel liczne sfory. Do Nowego Świata wprowadził te straszne zwierzęta Kolumb. Przykład nie zmarnował się, owszem zyskał zapalonych naśladowców. Balboa zastosował z wielkiem powodzeniem psy do polowania na mieszkańców Nowej Grenady. Naprzód kazał je głodzić a potem puszczał w pogoń, karmiąc ciałem pokonanych kacyków. Aż do ostatniej doby hodowla tych ogarów była ulubionem zajęciem pewnej klasy ludzi w Ameryce a długo używała ich policya w Irlandyi. Houzeau, 27—8.

w swej historyi obok imion słynnych w tej rzezi ludzi imiona odznaczonych w niej psów. Dla domysłu, jak szalenie rozwijała się działalność bohaterów obu tych kategoryi, dość przytoczyć, że Espaniola liczyła jeszcze w 1508 r. 60,000 krajowej ludności, w 1510—46,000, w 1512—20,000, w 1514—13 do 14,000, a w 1548 już pozostało zaledwie 500 osób! W ciągu zatem lat 40 sumienie religijnej Hiszpanii straciło przeszło 50,000 ludzi—nie uczuwszy przytem żadnego wyrzutu! Biedni Indyanie uciekając przed krwiożerczą pogonią europejczyków, zostawiali na progach swych chatek słomki i źdźbła trzciny, które według ich praw moralnych zabezpieczają od napaści, i sądzili, że ta święta zapora powstrzyma nieprzyjaciela w grabieży [1]). Rozdzierająca nam dziś serce — naiwność!...

Nie powtarzam potwornych uczt jakie na cześć religii wyprawiała Święta Inkwizycya, bo te są dość znane i potrzebują tylko prostego przypomnienia [2]). Jak chciwym na te widoki był duch czasu i jak pożądliwie w nich się lubował, dość powiedzieć, że najreligijniejszy z katolickich królów Filip II, powróciwszy do swego kraju zmęczony, skłopotany, pragnący miłego wytchnienia, zaledwie wysiadł ze statku na ląd, kazał sobie natychmiast jako pierwszą przyjemnośc wyprawić... auto-da-fé! Po zniesieniu Inkwizycyi w Hiszpanii zestawiono z akt przybliżoną cyfrę jej ofiar. W pierwszych latach istnienia tego trybunału Torquemada stracił w płomieniach 8,800 osób; od r. 1481 do 1808 pochłonęły stosy 31,912 w Peninsuli, nie licząc skazanych w Meksyku, Limie, Kartagenie, Indyach, Malcie, Sycylii i Oranie [3]).

Wiadome są okrucieństwa Korteza w Meksyku. Wódz ten, chcąc z cesarza Azteków wydobyć tajemnicę ukrytego skarbu, kazał mu na powolnym ogniu piec podeszwy wysmarowane przed tem oliwą. Houzeau, który ze szczególną troskliwością zebrał przykłady okrucieństwa ludzkich uczuć, kreśli bogatą panoramę najpotworniejszych tego rodzaju objawów. Przypuszcza nawet, że „wzruszający zwyczaj chowania włosów ukochanej osoby

---

[1]) Peschel, *Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen*, 541, 483, 487, 548 i inne.

[2]) Szczegółowe opisy czytelnik znaleść może, obok innych, w Prescotta *Dziejach panowania Filipa II* (tłom. pols. B. Grabowskiego), Warszawa 1875.

[3]) Houzeau, *tamże*, 25.

jest tylko przemianą zwyczaju skalpowania". Wiele dzikich plemion przywiązuje do laski garść włosów zabitej ofiary. Co zaś do Azteków, w których krwi tak spławiła się hiszpańska cnota, dali i oni wymowne dowody dzikości swych instynktów, dusząc więźniów i zawieszając ich skóry w świątyniach, gdzie kapłani, wdziawszy na siebie te zdarte z ludzkiego mięsa okrycia, tańczyli przed ołtarzami. Towarzysze Korteza zburzyli w Meksyku piramidę ułożoną z 130,000 głów ludzkich. Podobne widoki spotykamy w starożytnej Persyi, a znakomity powieściopisarz francuzki Gustave Flaubert, malując w *Salambo* przerażające sceny z życia Kartaginy, nie skrzywdził wcale krwawemi opisami swego bohatera Hannona, który przywoził z wypraw skóry dzikich kobiet i składał je w świątyni Junony. Pokrewny mu w tej mierze Tamerlan kazał wznieść w Bagdadzie kolumnę z 90,000 ludzkich czaszek i zbudował dwie piramidy z 230,000 głów nieprzyjacielskich [1]). Gdy Diego Mendez wchodził do pałacu jednego z władców w Veragua, spostrzegł na podwórzu 300 czaszek rozwieszonych jako trofea [2]). Z identycznym widokiem spotkał się w r. 1598 Hentzner na placu w Londynie, gdzie wystawione były głowy straconych. Anglicy odzierali ze skóry Duńczyków łupiących im kościoły i schwytanych w walce. Okropne te trofea przybijano na drzwiach świątyń, gdzie dotąd pozostały jeszcze kawałki. Kollegium Chirurgów w Londynie posiada trzy ich próbki, jedną z katedry worcesterskiej, dwie inne z Hadstocku i Lopfordu w ks. Essex. Niedawno nawet pod gwoździem w bitym w bramę Chartrer-House'u w Westminsterze odkryto kawałek skóry z przyczepionemi do niej blond włosami [3]).

Dość przejrzeć historyę wojen, ażeby nazbierać przykładów strasznej dziś dla nas nielitości. „I wytracili wszystko, co było w mieście — czytamy w *Księgach Jozuego* o zdobyciu Jerycha — męże i niewiasty, dzieci i starce; woły też i owce, i osły ostrzem miecza pobili. Miasto spalili ogniem, i wszystko co w niem było; tylko srebro i złoto, i naczynie miedziane, i żelazne *złożyli do skarbu Pańskiego*. Rachabę także *wszetecznicę*, i dom ojca jej,

---

[1]) Houzeau, *tamże*, 21.

[2]) Peschel, *Geschichte*, 377.

[3]) Houzeau, *tamże*, 20.

i wszystko co było jej, Jozue *żywo zostawił*, i mieszkała w pośrodku Izraela aż do teraźniejszego dnia, *iż utaiła posłów, które był posłał Jozue, ku przeszpiegowaniu Jerycha* [1])". Dioniziusz Starszy skazał raz na śmierć 10,000 obywateli. Agatokles po zdobyciu Egesty — 40,000 mężczyzn, kobiet i dzieci, poddawszy ich uprzednio torturom dla odebrania skarbów. Aleksander W-ki, zawładnąwszy Tebami, wyrżnął 6,000 mieszkańców. Historyk Józef opowiada, że przy zburzeniu Jeruzalem przez Tytusa zabito przeszło 100,000 żydów i że żołnierzom zbrakło sił do dalszego mordowania. Podobno wyprawy krzyżowe kosztowały Europę 2,000,000 ludzi, nie licząc tego, co zginęło od żelaza, ognia, zarazy i głodu w Lewancie. W czasie prześladowań Albigensów przy początku wieku XIII zabito 20,000 osób w jednem mieście Beziers. Z tych 7,000 wyrznięto w kościele Św. Maryi Magdaleny. W Lavaur spalono na jednym stosie 400 ofiar, które, jak powiada cytowany przez Drapera kronikarz, „tworzyły wspaniały płomień". Tenże autor przytacza doniesienie weneckiego ambasadora, według którego w Hollandyi i Fryzyi skazano na śmierć przeszło 30,000 anabaptystów. Fra-Paolo oblicza na 50,000 summę ofiar walki religijnej w Niderlandach za Karola V, a Grotius podnosi ją do 100,000. W wojnie siedmioletniej padło przybliżenie 886,000 ludzi w kwiecie wieku, a w amerykańskiej blizko 2,000,000 [2]).

Ci, którzy mordy popełnione w wojnach chcą uprzywilejować prawami moralności i rozgrzeszają je z całej winy, dowodzą tylko, że ściśle rozumować nie umieją. Hiszpan napadający i zabijający Indyanina w Ameryce nie jest bynajmniej lepszym od najprostrzego zbójcy osadzanego w naszych kryminałach. Różnica między niemi jest tylko ta, że pierwszy nie pogwałcił prawa i działał po za jego obrębem, podczas gdy drugi dopuścił się czynu zakazanego na terytorium zakazu. Historya nie napiętnowała Kolumba plamą żadnej zbrodni, a jednakże jeśli mianem tem nazwiemy odebranie mienia i życia człowiekowi niewinnemu, to nie było bardziej splamionego bandyty. Hiszpanie odkrywszy każdą nową ziemię obejmowali ją w posiadanie, ujarzmiali lub tępili

---

[1]) Ks. Joz. 21, 24, 25.

[2]) Houzeau, *tamże* 22—27.

krajowców, zatruwając nieraz wodę w kilkomilowym promieniu, okradali ich ze złota i drogich kamieni, zabierali wszystko, co tylko reprezentowało jakąś wartość; jeżeli ocenimy według *naszego* sumienia każdą jednostkę biorącą udział w tych mordach i grabieży, to wypadnie nam ten ogólny wniosek, że armia hiszpańska zdobywająca Amerykę składała się z samych zbójców i złodziei i że cały ten akt dziejowy był jedną wielką zbrodnią. Nie tak wyrokowało sumienie zwycięzców a nawet zwyciężonych. Ale pójdźmy dalej w kierunku potrzebnych nam dowodów. Należy niewątpliwie do ich liczby i poświęcanie ludzi na cześć bogom. Fakt ten jest tak dalece ukształconemu czytelnikowi znajomy, że wystarczy kilka charakterystyczniejszych przykładów. Azteki przeznaczonym na ofiarę otwierali piersi ostrzem krzemienia i wyrywali im serce. Bałwany boga meksykańskiego Huicli-Pocli nurzały się w krwi ludzkiej. Franciszkanie w Nowej Hiszpanii obliczyli, że corocznie zabijano na ofiarę bogom 2,500 ludzi. Podobne stosunki istniały w innych krajach Ameryki. Według Bougainville'a Tahitianie składali ofiary z ludzi pewnym odmianom księżyca. Starożytna i wschodnia historya dostarcza nam niezliczonego szeregu świadectw w tym względzie. Na wyspie Salaminie poświęcano corocznie w Marcu człowieka na cześć Argauli córki Cekropsa i dopiero później zastępowano go wołem. Heliopolis, Kartagina, Chio, Tenedos, Sparta, Fenicya, Egipt, Kreta, Persya — uprawiały kult podobny. W Patrze zabijano corocznie młodzieńca i dziewicę na odkupienie zbrodni Melanippa i Komelty, którzy sprofanowali święte miejsce grzesznym czynem. Plutarch zapewnia, że Grecy zwykle poświęcali kilku ludzi przed rozpoczęciem bitwy. Inni starożytni pisarze przytaczają mnóstwo przykładów tegoż obyczaju, szanowanego i u ludzi innego szczepu. Persowie grzebali swoje ofiary żywcem. Scyci poświęcali jednego z każdej setki więźniów, przeciąwszy mu gardło nad świętem naczyniem. W Cylicyi zawieszano ofiarę na drzewie i przebijano ją dzidami. W Chersonezie Tauryckim krajowcy zabijali na ołtarzu Diany cudzoziemca, którego los wyrzucił na ich brzegi. Arystomenes poświęcił raz Jowiszowi 300 Lacedończyków, między któremi znajdował się Teopomp król Spartański. W czasie uroczystości Diamastigozis bito w Sparcie na ołtarzu Diany chłopców w obecności rodziców tak strasznie, że często umierali pod rózgami. Podobny dług płaciły dziewice w Arkadyi Bachusowi.

Wiadomo, że w starożytności najskuteczniejszym środkiem uciszenia wiatrów było zabicie kilkorga dzieci. Temistokles, chcąc sobie pozyskać względy bogów, kazał przed walką z Persami poświęcić kilkudziesięciu jeńców. Podobnie skarbili sobie łaski nieba Rzymianie. Livius opowiada, że za konsulatu Paulusa Emiliusa i Terentiusa Varrona zakopano żywcem parę Gallów i Greków w rodzaju studni zbudowanej na takie cele. Marius poświęcił własną córkę dla zapewnienia sobie zwycięztwa nad Cymbrami. Gallowie i Germanie tak byli przyzwyczajeni do ludzkich ofiar, że bez nich nie przedsiębrali nic ważnego. Massageci, Scyci, Geci, Sarmaci, Swewy, Skandynawy, Rugianie, Irlandczycy, Zelandczycy — wylewali obfite potoki krwi ludzkiej na ołtarze swych bogów [1]).

Co nam historya zachowała w świadectwach, to niedawno lub dziś jeszcze widzieć możemy w życiu tych ludów, które z niższych stanów cywilizacyi nie wyszły. Skrzętne i wytrwałe poszukiwania etnologów zgromadziły bogaty zbiór faktów istnienia krwawego kultu. „Wśród pląsów pijanych orgii i mistycznych przedstawień, objaśniających w dramatycznym dialogu cel uroczystości, składał kapłan Tari Pennu (bogini ziemi) ofiarę i błagał o dzieci, bydło, ptastwo, metalowe garnki i wszelkie inne dobra. Kobiety i mężczyźni wypowiadali swoje życzenia, poczem rwali na kawałki ofiarowanych niewolników i rozrzucali je po polach dla użyznienia roli" [2]). Tylor wnosi, że obyczaj składania bogom ludzkich ofiar, tkwi swem źródłem w kannibalizmie: t. j. ludzie raczą tem bogów, co im najlepiej smakuje. I dla tego zapewnie jedno z plemion Północnej Ameryki zabijało swych gości, ale nie na własny użytek, tylko dla ufetowania bogów tem, „co mieli najświętszego" [3]). Wspomniałem wyżej o Mariusu, który poświęcił własną córkę. Ten rodzaj ofiary najwymowniej wyrażający jej wielkość był bardzo powszechnym u wielu narodów i w miarę jak go cywilizacya niszczyła, przechowywał się pod postacią ofiar cząstkowych, z pojedyńczych członków ciała lub z kilku kropel krwi dla bóstwa utoczonych. W tradycyach he-

---

[1]) Houzeau, *tamże*, 28—34. Ciekawe fakta ludzkich ofiar u plemion semickich podaje Tylor, *Primitive culture*, London 1871, Chap. XVIII.

[2]) Tylor, *tamże*, Chap. XVI.

[3]) Wundt, *Vorlesungen*, II B. 134.

brajskich spotykamy nieustanne wspomnienia o dzieciach poświęconych niebu przez ojców. Pominąwszy zdarzenie z Izaakiem, ukazujące nam dzieciobójczą tendencyę, charakterystyczniejszą jest opowieść o królu Moabskim, który zażegnał wojenne niepowodzenia całopaleniem [1]). W Galamie grzebano zwykle chłopca i dziewczynkę pod bramami miasta, ażeby jego mury niedostępnemi uczynić. Tego samego środka chwytano się w Jarybie przy budowaniu domu. W Indyach angielskich miał się zdarzyć następujący wypadek. Kiedy Sala Byne budował w Pendżabie fort, południowo-wschodnie fundamenty tak się osuwały, że musiano zwrócić się po radę do wróżbiarza. Ten zapewnił, że nigdy stać nie będą, dopóki nie zostanie przelana krew jedynaka. Wybrano na tę ofiarę syna jakiejś wdowy. Jak długo przechował się zwyczaj poświęcania dzieci bogom dla zyskania od nich opieki, przekonywa turyngska legenda. Ażeby wzmocnić mury opasujące Liebenstein, kupiono dziecko za znaczne pieniądze i zamurowano. W czasie tego jadło ono sobie spokojnie placuszek, wołając do matki: „Mamo, jeszcze cię widzę" — a później: „Mamo, jeszcze cię troszkę widzę"—a gdy włożono ostatni kamień: „Mamo, już cię wcale nie widzę" [2]). Zdjąwszy nawet z tej opowieści całe dramatyczne przybranie, widzimy w niej znak istnienia ofiar dziecinnych, którym nasza władza moralna odmówiłaby swej sankcyi.

Dzieci i starcy doznawali zawsze u ludów słabo ucywilizowanych macoszego losu, zwłaszcza ile razy tego dobro silniejszych w grupie jednostek wymagało. Według Kolbena Hottentoci wysyłają starców na ustronia dając im troszkę żywności. Pozostawieni w ten sposób bez ratunku mrą z głodu, albo stają się łupem drapieżnych zwierząt [3]). Krusenstern opowiada, że mieszkańcy Markizów zabijają w czasie nieurodzaju starych rodziców, kobiety i dzieci, poczem jedzą ich mięso z chciwością. Dzicy w Ziemi Ognistej przyciśnięci niedostatkiem rzną nietylko rodziców, ale wszystkie stare kobiety, które przedstawiają dla nich mniejszą wartość niż zwierzęta domowe [4]). Fitzroy twierdzi, że Taitianie

---

[1]) 2 *Królewskie*, III, 27.

[2]) Tylor, *tamże*, Vol. I, chap. III.

[3]) Lubbock, *Prehist. times* (tł. fr.) Hottentots. 393.

[4]) Houzeau, *tamże*, 35 i 36.

„nie robią sobie żadnego skrupułu w zabijaniu starców i chorych a nawet własnych rodziców, jeśli ich wiek lub cierpienia osłabiły".—„Dzieciobójstwo—powiada cytujący te słowa Lubbock—jest pomiędzy Hottentotami bardzo powszechne i nieuważane jako zbrodnia. Zwykle ofiarami są dziewczyny, a jeśli kobieta urodzi bliźnięta, słabsze bywa porzucane lub żywcem zakopywane". Odbywa się to za zgodą gromady [1]). U mieszkańców wysp Fidżi — pisze na innem miejscu tenże badacz — ojcobójstwo nie tylko nie jest zbrodnią, ale nawet zwyczajem. Często także sami ludzie wiekowi przychodzą do przekonania, że nadeszła na nich pora śmierci, mianowicie gdy dzieci ostrzegają, że stali się już dla nich ciężarem. Wtedy zbierają przyjaciół i krewnych, oznaczają dzień uroczystości, która rozpoczyna się wielką ucztą. Missyonarze bywali nieraz świadkami podobnych tragedyi. Pewnego dnia młody Fidżanin zaprosił Hunta na pogrzeb matki. Hunt przyrzekł stawić się, lecz przybywszy, ku wielkiemu swojemu zdziwieniu nie spostrzegł nigdzie trupa. Kiedy spytał młodzieńca, co to znaczyć miało, ten wskazał mu swoją matkę idącą obok nich, wesołą jak nikt z obecnych i widocznie zadowoloną, dodawszy przytem, że dla okazania miłości idą ją pogrzebać i że oni jedynie mogą i powinni spełnić ten *święty obowiązek*... Ponieważ była ich matką a oni jej dziećmi, *oni więc muszą* ją zabić [2]).

Wyżej wspomniałem o zwyczaju zabijania jednego z bliźniąt. Zwyczaj ten na niższych stopniach cywilizacyi jest bardzo powszechnym. Spotykamy go na wyspach Polinezyi i u wielu plemion Afryki. Kolben powiada, że kiedy u Hottentotów urodzi się naraz dwie córek a rodzice są biedni lub matka nie ma dosyć mleka, zakopują jedno z niemowląt żywcem, albo porzucają na łup drapieżnym ptakom i zwierzętom [3]). Spaarman znowu objaśnia, że kiedy Hottentotka umrze w czasie karmienia, dziecko jej grzebią żywcem. Chińczycy również zabijali a może i zabijają dziecko od piersi, którego matka zachorowała. Rzecz dziwna do-

---

[1]) Lubbock, *tamże*, 444 i 393.

[2]) *Tamże*, 415.

[3]) Nawiasowo dodam, że okrutne postępowanie z bliźniętami, według hypotezy niektórych etnologów, da się wytłomaczyć logiką filozoficznej wiedzy dzikiego, który — nie dziwmy się temu — sądzi, że jeden mężczyzna nie może być ojcem bliźniąt, że zatem jedno z nich musi być nieprawe.

daje naturalista u którego fakta te zapożyczam—że osy także zabijają swoje dzieci, zbyt późno wylęgłe i niemające nadziei dojrzenia przed zimą [1]). Podobno w Indyach matki wystawiały na targ ustrojone dzieci, ażeby je lepiej sprzedać [2]). Gdy Indyanka długo była bezpłodną, ślubowała, że pierwszy owoc swego żywota poświęci bogini Gunga. Jeśli życzenia jej spełniły się, chowała dziecko do czasu, kiedy już chodzić zaczynało. Wtedy sprowadziwszy je do rzeki, topiła [3]). Mieszkańcy Madagaskaru porzucają dzieci urodzone w Czwartek, Wtorek, Sobotę, w Kwietniu, lub pod złą planetą. Na wyspach Sandwiczskich — jak świadczy Ellis — zmniejszano sobie liczbę potomstwa U niektórych plemion Północnej Ameryki mężczyzni zmuszali kobiety do spędzania płodów [4]). Znane są zwyczaje u Rzymian i Greków, dozwalające ojcu wyrzucić dziecko, jeśli okazało się kalekiem. Plutarch opowiada, że Dejotar, król Galacyi, pozabijał wszystkie swoje dzieci z wyjątkiem jednego, któremu chciał tron zostawić. „Obcinał je z pnia, jak winne gałązki" [5]). Co filozofowie wyrażają tylko jako „emfatyczną hyperbolę" dla określenia siły egoizmu, to nieraz podróżnicy przytaczają jako fakt. „Niejeden człowiek— mówi Schopenhauer [6])—byłby w stanie zabić drugiego, aby sobie jego tłuszczem wysmarować buty"; „mieszkańcy Gwinei — pisze Cavazzi [7])—zabijają dzieci i smarują się ich tłuszczem".

Przypatrzmy się z kolei innej grupie moralnych objawów. Uczucia nasze widzą w czystości kobiecej powinność i cnotę. Tymczasem niższe w cywilizacyi ludy trzymają się wprost odwrotnej zasady. Brazylijczycy np. nie cenią tej cnoty w pannach, bo jest to dla nich dowodem, że one nie posiadają żadnego wdzięku, którym by mężczyznę mógł przyciągnąć. Andamańczycy znowu uważają niewinność za oznakę zbytniego egoizmu i dumy w kobiecie. Podobnież mieszkańcy Nowej Zelandyi nie przywiązują żadnej do tego przedmiotu wagi. Regnard zapewnia, że Lapończycy starają się zaślubić dziewczynę, która miała dziecko z bia-

---

1) Houzeau, w cyt. dz. 2, 37.
2) Fr. Cramer, *Geschichte der Erz.* u. d. *Unter.* I B. 39.
3) Houzeau, *tamże*, 36.
4) Cramer, *tamże*, 9. Houzeau, 36.
5) Houzeau, *tamże*, 37.
6) *Die beid. Grundpr.* 195.
7) *Relation historique de l'Ethiopie*, u Cramera w cyt. dz. 8.

łym, bo sądzą, że „skoro człowiek, obdarzony lepszym od nich gustem, okazał miłość ich rodaczce, musiała ona posiadać jakąś ukrytą wartość". Fakt ten nawet wywołał na usta lady Duff Gordon charakterystyczne wyrazy. „Obyczaje — według niej — u czarnych *nie istnieją!* Mieć dziecko z białym, jest dla ich dziewczyny zaszczytem" [1]). Nie wprowadzam tu innych tej gruppy zjawisk, znaleść je można pod dostatkiem w opracowaniach Etnografii i Historyi, a zwłaszcza Historyi Wschodu. Pomijam również najrozmaitsze odmiany stosunków małżeńskich niezgodnych z naszemi, gdyż jeszcze później będziemy mieli sposobność do tego przedmiotu powrócić. Jak zaś często stosunki te układają się dziwacznie, przekonywa obyczaj mieszkańców wysp Przyjacielskich, gdzie wielki kapłan nie mógł ubliżać świętości swego urzędu zaślubianiem kobiety, ale za to miał prawo wybrać sobie tyle nałożnic, ile mu się podobało, nie wyłączając córek władcy [2]).

W liczbie faktów świadczących przeciw istnieniu powszechnej moralnej władzy, jest jeden stwierdzony przez etnologów aż do niezawodnej pewności, mianowicie wrażliwość moralnych uczuć tylko na czyny, dokonywane w pewnym obrębie społecznych stosunków. Ad. Smith zrobił słuszną uwagę, że gdybyśmy wyczytali w gazetach, że całe państwo Chińskie zapadło się w otchłań, wiadomość ta już drugiego dnia nie zakłócałaby nam spokoju i humoru. Współczucie bowiem, które mamy dla własnego narodu, nie występuje przy niedoli obcego. Zjawisko to uwydatnia się w życiu ludów mniej ucywilizowanych z daleko większą plastycznością. W zakresie własnej gruppy doznają one pobudek moralnych w tychże samych wypadkach, w których po za jej obrębem są od nich zupełnie wolne. Widzieliśmy to już poprzednio w postępowaniu z niewolnikami. Dziki, któremu sumienie wzbroniłoby zabić lub okraść współtowarzysza, zabija lub okrada bez żadnego skrupułu cudzoziemca, tak że przywiedzione w poprzednim rozdziale ironiczne słowa Pascala nie grzeszą bynajmniej zbytnią przesadą [3]). Nie potrzebujemy wreszcie uciekać

---

[1]) Lubbock, *tamże*, 520, 517, 519.

[2]) *Tamże*, 517.

[3]) W narodach pierwotnych istnieje przesąd, że dla pozbycia się jakiejś słabości dość porzucić coś w imieniu chorego na drodze, gdyż jeśli przechodzień rzecz tę zabierze, zabierze jednocześnie i chorobę. Peschel *Völkerkunde*, 263, podaje szczegóły.

się po dowody do najniższych stanów życia ludzkości, gdyż i na wyższych odnajdziemy dostateczne przykłady. Wyżej podałem świadectwa okrucieństw, jakich się dopuszczali Hiszpanie i Portugalczycy w Ameryce, a jakich nie dopuściliby się nigdy w własnym kraju. Broniących się Indyan nazywano „buntownikami". Jeden z missyonarzy, dominikanin Antonio Montesino, widząc mordy i grabieże swych współrodaków, postanowił upomnieć się o krzywdy krajowców i wystąpił z gorącem kazaniem na temat: „*Jam głos wołającego na puszczy*". Gdy jednakż zeszedł z ambony, osada była bardziej zdumiona, niż nauczona. Zewsząd dały się słyszeć szemrania, tak że zaledwie zdołano mszę odprawić. Wzburzony tłum wyszedł z kościoła i udał się przed pałac wicekróla Don Diego Colona, żądając ukarania zuchwałego mnicha, który szerzył „*tak zgubne dla społeczeństwa nauki*". Jako illustracya do tego wypadku służyć może list Kolumba, pisany z nowoodkrytych krajów do Ferdynanda i Izabeli. „Niech Wasze Wysokości—są jego słowa—raczą przysyłać każdego roku okręty z bydłem, środkami żywności i rolniczemi narzędziami po umiarkowanych cenach. *Koszta możnaby pokrywać wysyłaniem ztąd niewolników*, do czego obłaskawieni Kariby, z powodu cielesnej siły, zręczności i rozumu, lepiej się nadają, niż inne plemiona. Przy pomocy statków wiosłowych, które tu każę budować, możnaby ich nałowić w wielkiej liczbie" [1]). Podający tę wymowną korespondencyę badacz przytacza w innem dziele opis równie pouczającego nas zdarzenia. Odnowiony parowiec chiński miał wypłynąć z Szanghai na pierwszą próbę. Wszystkie znakomitości, jakie się znajdowały w mieście, zaproszono na tę przejażdżkę. Do zaproszonych należał także (opowiada Pumpelly) nasz amerykański sprawozdawca. Parowiec biegł pod wodę na rzece Wusang całą siłą, gdy spostrzeżono chińską krypkę, napełnioną cegłami aż po brzegi, tak że jej zaledwie podołać mogło czterech miejscowych wioślarzy. Ponieważ spławny pas rzeki był dość wązki, Chińczycy pracując z wszystkich sił, starali się zjechać na bok. Mimo to ołowiany statek nie mógł całkiem się usunąć. Lootse więc spytał: „Czy parowiec zatrzymać?" — „Nie!—krzyknął kapitan.—Naprzód!" Z zamarłym tchem oczekiwał Pumpelly końca.

---

[1]) Peschel, *Gesch. d. Zeital. d. Entd.* 550 i 245.

Okręt uderzył krypkę czubem i zakręcił nią tak gwałtownie, że padła na skrzynię koła. Parowiec drgnął i swobodnie pojechał dalej. Gdy Pumpelly obejrzał się, nie dostrzegł nic więcej, oprócz kilku Chińczyków leżących nieruchomie na wodzie. Przyjemność jadących nic w tym wypadku nie ucierpiała, zwłaszcza gdy oficerowie po zbadaniu przekonali się, że skrzynia nie została zbyt uszkodzoną" [1]). Spytajmy teraz, gdyby parowiec płynął po Tamizie i spotkał angielską łódkę, czy jego kapitan krzyknąłby: „Naprzód!"

Grecy chrzcili wszystkie ludy nienależące do ich plemienia pogardliwą nazwą *barbarzyńców*; toż samo w ten lub inny sposób czuje i wyraża każdy naród. W stosunkach ras względem siebie widzimy wyraźne słabnięcie lub znikanie tych uczuć moralnych, które w własnem ich łonie żyją i działają ciągle. Ażeby nie sięgać zbyt daleko, przypatrzmy się uczuciom Żydów względem ludności słowiańskiej. Żyd, który wobec swoich współwyznawców kieruje się pobudkami sumienia, oszuka nieraz chrześcianina bez żadnych ze strony tego sumienia wyrzutów. Wszelkie rozumowanie, usprawiedliwiające podobny sposób postępowania racyami świadomemi, jest w nim aktem psychicznie pochodnym, bezpośrednim—nieświadomy popęd płynący z sympatyi lub antypatyi. Podobnie rzecz się ma z uczuciami Słowian w stosunku do Żydów. Zwłaszcza lud prosty wyłącza ich z pod władzy swego sumienia. Nieraz widzieć można, jak nasi wiejscy chłopcy z całą rozkoszą wyrządzają szkody lub figle Izraelitom, nie ściągając na siebie żadnej nagany ze strony rodziców. Znałem bardzo ukształconego i skromnego człowieka, który raz chciał rozebrać się tuż obok kąpiących się żydówek i który z pewnością nie uczyniłby tego w bliskości chrześcijanek. Mimo wszelkich rad i oburzeń, mimo wszelkich propozycyj i usiłowań pogodzenia dwu tak różnych elementów, jakiemi są np. Żydzi i Polacy — pozostaną one ciągle z sobą nieprzyjazne, dopóki pozostaną różne.

W zakończeniu przeglądu faktów, odnoszących się do naszego pytania, dotknę choć przelotnie jedno zjawisko, które poprze nowym dowodem twierdzenie ograniczające siłę uczuć moralnych do zakresu pewnej grupy lub rodzaju. Mówię o zabijaniu zwie-

---

[1]) Peschel. *Völkerkunde*, 385.

rząt. Spinoza powiada: „Przeczę temu, ażeby niewolno było dla naszej korzyści posługiwać się według upodobania zwierzętami i tak z niemi się obchodzić, jak za najlepsze dla siebie osądzimy, *gdyż ich natura i affekta są od naszych różne*" [1]). Inni znowu twierdzili, że zabijanie zwierząt da się usprawiedliwić obawą, *ażeby nie przepełniły ziemi*. Wszystkie te i tym podobne argumenta, mogą być lepszemi lub gorszemi próbkami filozoficznej sofistyki, ale nie przedstawiają zadnego moralnego dowodu. Że zwierzęta są od nas różne, z tego bynajmniej nie wypływa, ażebyśmy posiadali *prawo* je zabijać; bo w takim razie europejczycy posiadaliby równe prawo względem Papuasów lub Australczyków, i na odwrót. Racyę przepełnienia ziemi ktoś odparł zarzutem, że ona nie stosuje się do ryb, które także zabijamy, chociaż przepełnieniem ziemi nie grożą. Możnaby ją wszakże słuszniej obalić tem, iż jakkolwiek przypuszczano, że kiedyś ród ludzki ziemię przepełni, nikt z tego nie wywnioskował *prawa* do zabijania ludzi. Według Arystotelesa [2]), Empedokles miał uznawać też same obowiązki względem ludzi, co i względem zwierząt, a w nowszych czasach Hartley oburzał się na „zwyczaj tępienia naszych siostr i braci" [3]). Nie znam ani jednego naukowego argumentu, któryby zdołał ich mniemanie pokonać. Jedynem usprawiedliwieniem naszego okrucieństwa może być tylko ta okoliczność, że w pobudkach swoich nie uczuwamy żadnej do tego przeszkody; nie uczuwamy zaś dla tego, że nasza władza moralna nie sięga po za rodzaj ludzki. I Spinoza więc, o ile wnioskowi swojemu nie nadaje znaczenia moralnej prawowitości, o tyle ma zupełną słuszność. To jest, obrona naszego postępowania da się wyrazić tylko w tej postaci: ponieważ zabijanie zwierząt jest dla nas korzystne i nie obraża naszych moralnych uczuć, więc je zabijamy. Ale bynajmniej nie: ponieważ są od nas różne, więc mamy *prawo* je zabijać.

Przytaczałem dotąd fakta ugrupowane wprawdzie w pewne działy, ale nieobjaśnione dostatecznie wyczerpującym ich naturę rozbiorem. Teraz właśnie kolej na taką analizę i na wypływające z niej wnioski.

---

[1]) *Eth. IV*, 37.

[2]) *Rhet. I*, 13.

[3]) *On Man*, Vol. II, 222, cyt. u Lecky'ego, *Hist. of Europ. Mor.* chap. I.

Poznaliśmy naprzód dość liczne zjawiska ludożerstwa, które na własnym gruncie nie są przedmiotem żadnej nagany. Otóż gdyby każdy człowiek posiadał z natury „przyrodzone światło", „moralny zmysł" „kategoryczny rozkaz", słowem jednaką u wszystkich ludzi władzę moralną, kannibalizm, jako zwyczaj uprawniony, nie byłby możliwym. Błąkają się jeszcze po filozofii sądy, według których tak zwane ludy dzikie są wyrodnemi odroślami zdrowego i lepszego pnia; że ich obyczaje, o ile z naszemi się nie godzą, są ujemnemi zboczeniami; że cały ich ustrój społeczny powstał na drodze moralnego cofania się. Sądy takie nie mają żadnej naukowej podstawy. Antropologija i Etnografija, wreszcie wszystkie umiejętności przekonywają nas, że ludy te są pierwotnemi organizmami społecznemi, że z nich rozwinęły się grupy doskonalsze, że w świecie człowieczym są tem, czem w świecie roślinnem najstarsze gatunki flory lub fauny. Jakikolwiek przeto może być ich socyalny ustroj, stosunki, prawa i uczucia, są to objawy, które posiadają swoje racye bytu i nie upoważniają nas do żadnych, a więc i do moralnych potępień. Zastanowimy się jeszcze nad tą sprawą niżej, tu tylko zaznaczam, że jeśli uczucia moralne u różnych ludów przedstawiają różnorodny widok, nie należy jednej ich odmiany brać za prawdziwą, a wszystkie inne uważać za skrzywienia jej lub odstępstwa. Jak więc wspomniałem, antropofagija, którą nasze uczucia odtrącają a inne uprawniają, dowodzi, że organ moralny, chociażby nawet był wrodzonym, nie jest jednorodnym. Inaczej nie umielibyśmy ze stanowiska teoryi moralnego rozwoju wytłomaczyć sobie jej powstania i istnienia.

Toż samo powiedzieć się da o innych faktach, wyżej przytoczonych. Ze spokojem, a nawet rozkoszą popełniane morderstwa w warunkach niższej cywilizacyi wykazują widocznie, że ich sprawcom zupełnie obce są te uczucia, które nas przy widoku takich czynów przejmują wstrętem lub zgrozą. Gdy dziki obdziera ze skóry wojennego jeńca, gdy skalpuje głowę nieprzyjaciela, ani jedno moralne drgnienie nie przeszkadza mu w tej operacyi. Odbywa ją z tą samą nieczułością i z tem samem przeświadczeniem o słuszności swego czynu, z jakiem nasz myśliwy strzela do zająca i wypruwa z niego wnętrzności. Mimo wzruszenia przypatrujemy się dziś egzekucyom kary śmierci na zbrodniarzach i (biorąc człowieka przeciętnie) nie oburzamy się na sędziów i katów,

pozbawiających ludzi życia. Pytanie jednakże, czy kiedyś, gdy uczucia nasze przejdą w fazę doskonalszą, przyszłość nie będzie się dziwić i oskarżać nas o barbarzyństwo lub niemoralność, podobnie jak my teraz dziwimy się i oskarżamy ludy nieucywilizowane za to, że pastwią się nad pokonanym nieprzyjaaielem. Ponieważ w sprawach moralności, dopóki dla pewnego wypadku nie istnieje odpowiednia reguła, żaden rozumowy dowód sporu nie rozstrzyga, wyrokować więc mogą tylko uczucia. Jeżeli zaś uczucia te są w różnych czasach i miejscach różne, różnemi być muszą ich objawy. Zrobiłem szczególny na to nacisk, że popędy sympatyczne, będące ważnem źródłem natchnień moralnych, występują przy ograniczonych warunkach, w zakresie odpowiadającym ich naturze, w obrębie odpowiadającej im grupy lub rodzaju. Trzymając się tego spostrzeżenia, możemy zrozumieć i objaśnić sobie, dla czego moralne uczucia znikają w tych wszystkich wypadkach, które leżą po za granicami ich działania. Nowozelandczyk zabija lub okrada Francuzów bez zgryzoty, dla tego że ofiary nie wzbudzają w nim tego współczucia, jakiego doznaje w stosunku do współrodaków. Bo czemże jest dla niego Francuz? Istotą odmienną, obcą, nieprzyjacielską i niebezpieczną. Żądać od Nowozelandczyka naszych pobudek, jestto wymagać, aby szanował życie psa lub kangura. Jeżeli rozpatrzymy bliżej wszystkie okrucieństwa i morderstwa, jakich dopuszczają się dzicy i ucywilizowani, łatwo dostrzeżemy, że u nich przeważnie działa poczucie przyrodniczej różnicy, która albo pobudza do srogości, albo od niej nie powstrzymuje. Amerykański Indyanin, mordujący yankesa lub niewolnika, widzi w nim coś zupełnie różnego. Nic to nie znaczy, że dziki oprawca, przeniosłszy się myślą na miejsce swojej ofiary, rozumie wszystkie jej cierpienia. Alboż my nie rozumiemy cierpień postrzelonej sarny lub zająca, a jednakże nie zawahamy się w strzelaniu nawet tyle, ile potrzeba do chybienia celu. Gdyby samo wyobrażenie cudzej męczarni mogło być dostateczną siłą obezwładniającą jej zamiar, żaden fizyolog nie rozkrajałby żywego królika. Kraje go zaś, wycina mu jeszcze drgające serce, dla tego że uczucia moralne nie zakładają w tej operacyi żadnego protestu [1]). Jeśli więc one w człowieku istnieją, to

[1]) Zobacz u Wundta opis okrutnego doświadczenia Goltza, dokonywanego na dwu żabach gotowanych w powolnie ogrzewanej wodzie i w rozmaity sposób kaleczonych. *Vorl.* II, B. LVII.

istnieją w postaciach i stopniach różnych. Niepodobna ażeby Hiszpanie, wbijając na pal niewinnych krajowców Ameryki lub rozszarpując ich psami, nie pojmowali katuszy, jakie skazani wycierpieć musieli. To jednakże nie powstrzymało ich w krwawem dziele ani na chwilę. Europejskie sumienie, przeniesione na grunt amerykański, straciło zupełnie swe własności. Kolumb, tresując psy do rozdzierania „buntowników", lub pisząc list do swych monarchów, w którym proponuje koszta przewozu żywności pokrywać dochodami ze złapanych Indyan, ani przypuszczał, żeby w jego czynach i radach było coś niemoralnego. I przyznać trzeba, że popełnilibyśmy wielką niesprawiedliwość historyczną, gdybyśmy go za to poaiągnęli do odpowiedzialności. Wolno nam w jego charakterze wykazywać wszystkie krwiożercze i barbarzyńskie instynkta, ale nie wymagajmy od niego tych uczuć i pojęć, które są owocem rozwoju późniejszego, a których on i jego towarzysze mieć nie mogli. Co innego jest podzielać cudze cierpienie, a co innego krzywdę. Europejczycy w podbijaniu Nowego Świata popełniali okrucieństwa, przed któremi nasza moralność się wzdryga, ale bynajmniej nie wzdrygała się przed niemi moralność wieku XV i XVI. Gdybyśmy miarą naszych uczuć chcieli sądzić wypadki dziejów, musielibyśmy potępić co najmniej ich połowę, a wtedy historyzofija byłaby tylko systematem złorzeczeń i klątew. Bo stańmy na stanowisku Etyki obecnej i przypatrzmy się np. prześladowaniom religijnym: czy na czole Europy wypaliła się kiedykolwiek haniebniejsza plama, jak wytępienie Albigensów? Czy była kiedykolwiek w świecie instytucya, któraby pokryła się piętnami straszniejszych zbrodni, jak papieztwo? A jednakże ani wymordowania Albigensów, ani papieztwa nie sądzimy tak surowo, bo sądzimy je w warunkach historycznych, od dzisiejszej epoki różnych. Buckle chociaż nie pierwszy, energiczniej wszakże niż jego poprzednicy stanął w obronie inkwizytorów i prześladowców, a doprawdy byłto krok na polu dziejopisarstwa niezmiernie ważny i słuszny. „Cesarze rzymscy — powiada ten genialny myśliciel — prześladowali pierwszych chrześcijan, a prześladowania te, chociaż przeceniane, były jednak częste i ciężkie. Lecz wielu osobom musi wydawać się bardzo dziwnem, że między czynnemi sprawcami tych okrucieństw znajdujemy imiona najlepszych ludzi, jacy kiedykolwiek siedzieli na tronie, podczas kiedy najgorszemi i najbardziej shańbionemi z władców byli właśnie ci,

którzy oszczędzali chrześcijan i nie zwracali żadnej uwagi na ich wzrastanie. Dwoma najnikczemniejszemi ze wszystkich cesarzów byli bezwątpienia Kommodus i Heljogabal, i żaden z nich nie prześladował nowej religii, albo nie przedsiębrał skutecznych przeciw niej środków. Zanadto mało dbali o przyszłość, zanadto wiele o siebie, zanadto pogrążeni byli w niecnych przyjemnościach, aby mieli kłopotać się tem: prawda czy błąd zwycięży? Całkiem zaś obojętni na pomyślność swych poddanych nie kłopotali się bynajmniej postępami wiary, którą jako cesarze pogańscy uważali tylko za zgubny i burzliwy obłęd. Największym nieprzyjacielem chrześcijaństwa był Marek Aureliusz, mąż łagodnego usposobienia, nieugiętej i nieposzlakowanej uczciwości..... ostatnim zaś i jednym z najenergiczniejszych, jacy zasiadali na tronie cesarzów—Julijusz—monarcha wysokiej prawości, na którego przecież moralne postępowanie sama nawet potwarz nigdy nie tchnęła podejrzeniem. Drugiej illustracyi dostarcza nam Hiszpanija, kraj, w którym—wyznać trzeba—uczucia religijne silnie wpływały na sprawy ludzkie. Żaden inny europejski naród nie wydał tak wielu gorliwych i bezinteresowych misyonarzy, gotowych do ofiary męczenników, którzy chętnie poświęcali życie za rozpowszechnienie prawd, jakie według ich mniemania winny być znane. Nigdzieindziej duchowieństwo nie miało tak długo przewagi, nigdzie lud nie jest tak pobożny, kościoły tak przepełnione, księża tak liczni. Jednakże szczerość i uczciwość zamiarów, czem naród hiszpański wzięty jako całość zawsze się odznaczał, nietylko nie zapobiegły religijnemu prześladowaniu, ale nawet stały się środkami zachęty do niego. Gdyby naród był chłodniejszym, byłby pobłażliwszym. Lecz główną jego dążnością było zachowanie wiary, a gdy wszystko poświęcono temu jednemu celowi, naturalnym wynikiem żarliwość zrodziła okrucieństwo i przygotowała grunt, na którym Inkwizycya zakorzeniła się i rozkwitła. Filarami tej barbarzyńskiej instytucyi byli nie obłudnicy, lecz zapaleńcy. Obłudnicy są po większej części zbyt giętkiemi, ażeby mogli być okrutni. Okrucieństwo bowiem jest silną i nieugiętą namiętnością podczas gdy obłuda — łaszczącą się i układną sztuką, która stosuje się do ludzkich uczuć i schlebia słabościom człowieka dla osiągnięcia własnych celów. W Hiszpanii gorliwość narodu, zześrodkowawszy się na jednym przedmiocie, obalała wszystko przed nim; a gdy nienawiść odszcze-

pieństwa przeszła w zwyczaj, prześladowanie herezyi uznano za obowiązek. Sumienna energija, z jaką spełniano ten obowiązek, ujawnia się w dziejach hiszpańskiego kościoła. W istocie, że inkwizytorowie odznaczali się niezłomną i nieskażoną prawością, można tego dowieść na różnych drogach, świadectwami z różnostronnych i niepodległych źródeł" [1]).

Apologię Buckle'a wypadałoby z naszego stanowiska posunąć jeszcze dalej i powiedzieć, że prześladowcy chrześcijan lub odszczepieńców nietylko mogli się odznaczać szczerością intencyi, ale także moralnością czynów. Wszystko to bowiem, co robili, robili nietylko z uczciwych pobudek, ale, co dla nas ważniejsza, w zgodzie z moralnemi prawami swego czasu lub narodu. Gdyby Hiszpania miała inne niż oni sumienie, nie pomagałaby w śledzeniu heretyków i nie przypatrywałaby się ze spokojem lub przyjemnością ich torturom. Nasze uczucia nie zniosłyby widoku sądów Inkwizycyi, uczucia Hiszpanów z epoki Filipa II-go, ogółem je biorąc, nie doznawały zgrozy i oburzenia.

Wiara w nieśmiertelność duszy ucisza najskuteczniej wszelkie skrupuły, jakieby się w sumieniu legalnych zabójców odezwać mogły. U ludów pierwotnych, jeśli ją wyznają, morderstwo nie jest zbyt wielką krzywdą, bo tylko przenosi ofiarę z jednego świata w drugi. Ztąd płynie owe dla nas niepojęte okrucieństwo z jednej strony, a obojętność na cierpienia i śmierć z drugiej. Gdyby człowiek posiadał z natury kierującą nim władzę moralną, mimo tej wiary nie pozwoliłby się nigdy tak swoim instynktom i rozumowi zbłąkać. Tymczasem widzieliśmy, jakie okropności wykonywa z zupełnym moralnym spokojem lub zadowoleniem. Czy przy nieustannie w duszy naszej wyrokującym trybunale byłyby możliwemi ofiary ludzkie? Kapitan Burton opowiada, że razu jednego widział w Afryce kobietę, zawieszoną na szczycie drzewa i szarpaną przez sępy; skazano ją zaś na śmierć dla sprowadzenia deszczu [2]). Fakt taki jest dla nas potwornością i byłby nią również dla mieszkańców Afryki, gdyby posiadali nasze uczucia moralne. Waitz opisuje wzruszającą scenę zabijania matki na gro-

---

[1]) *Hisory of Civilization in England*, London 1873, Vol. I, 185—7.

[2]) Lubbock, *The Orig. of Civilisation und the primitive condition of man* London 1872.

bie dziecka, ażeby na tamtym świecie nie znalazło się opuszczone [1]). Wszystkie pobudki, jakie się na ten czyn składają, są tak czyste i głębokie, że niepodobna im odmówić moralnej godności. A jednakże, gdyby plemię, zachowujące podobny obyczaj, posiadało nasz zmysł moralny, z pewnością ostrzegłby on je, że ta ofiara jest etycznym błędem i nie okupuje tej zasługi, do której mierzy.

Wspomniałem poprzednio, że ważnym składnikiem uczucia moralnego jest sympatya, która po za pewnemi granicami słabnie lub znika, otwierając swobodne ujście najdzikszym instynktom. Widzieliśmy jednak, że często i ona nie może powstrzymać ludzkiej woli od czynów, które z naszego stanowiska wydają się okrutnemi. Do czynów takich należy bezwątpienia zabijanie dzieci i starców. W organizacyi społecznej nie ma ściślejszych stosunków i silniejszych uczuć wzajemnego przywiązania, jak stosunki i uczucia rodzinne. Gdyby więc ludzie byli obdarzeni powszechną władzą moralną, nie nakazywałaby ona im w jednem miejscu i czasie pielęgnować dzieci i starców, a w drugiem zabijać. Zacytowane wyżej przykłady dowodzą zupełnie czego innego. Nieraz nawet obojętność rodziców względem dzieci, lub dzieci względem rodziców, dochodzi do przerażającej skali. „Jakto—rzekł pewien Afrykańczyk do Burtona—człowiek ma umierać z głodu, jeśli u jego siostry są dzieci do sprzedania?” [2]). Niemiecki misyonarz Richter znał w Lagunie, niedaleko Maranonu, Indyanina, który raz przyszedł do miejscowego księdza i ofiarował mu syna za siekierę. A gdy ten zrobił mu uwagę, że przecież kawałek żelaza nie wyrównywa człowiekowi, dziki odrzekł spokojnie: „Mój panie, chłopców mogę sobie spłodzić, ile zechcę, a siekiery nie. Ona dla mnie pożyteczniejsza niż dziecko, bo będę mógł jej używać przez całe życie” [3]). Czy podobna wobec takich faktów wierzyć w istnienie powszechnej moralnej władzy? Nasz ojciec nie zaproponowałby ze szczerą naiwnością wymiany dziecka na siekierę—a czy dziki był zepsutym? Bynajmniej. On tylko nie czuł, ażeby w sprzedaniu syna było coś złego, zwłaszcza za cenę użytecznego narzędzia. Pojęcia dobra i zła są u ludów pier-

[1]) Peschel, *Völkerkunde.*

[2]) Lubock, *Preh. times*, 516.

[3]) Cramer, *Gesch. d. Erzich. u. d. Unterr.*, 9.

wotnych często tak odmienne, że nie zdradzają żadnego z naszemi pokrewieństwa. Gdy pewien misyonarz pytał o nie Buszmana, ten odpowiedział przykładowo: „Złym dla mnie jest czyn wtedy, gdy mi ktoś żonę porwie, a dobrym—gdy cudzą sobie przywłaszczę” [1]).

Ktokolwiek czytał podróżnicze sprawozdania o stanowisku kobiet w narodach mniej ucywilizowanych, ten ani przez chwilę nie wątpi, że te uczucia moralne, które my dla niewieściej cnoty posiadamy, są dzikim w większej części zupełnie obce. Istnieją nawet grupy ludzkie, w których niewinność odpowiada naszemu skażeniu, a kobiety, zajmujące u nas najniższe szczeble w etycznej hierarchii, tam stoją na jej szczycie. Bezwątpienia, w sprawach etnologicznych nie trzeba zbyt ufać świadectwom podróżników; chociażbyśmy jednakże mniej im zawierzyli niż Virey, zostanie w każdym razie dostateczna ilość zeznań wiarogodnych, którym uledz musimy. Ze wszystkich zaś spostrzeżeń, jakie nauka dotąd na życiu ludów pierwotnych zebrała, wypływa ten niezawodny i już dawno wyciągnięty wniosek, że pierwotny stosunek mężczyzny do kobiety jest zawsze mniej lub więcej stosunkiem posiadacza do własności, że więc obudzone w nim uczucia podlegają prawom i zmianom przywiązanym do instynktu posiadania. Murzyn okradziony, dla powetowania sobie straty, okrada ze spokojnem sumieniem drugiego [2]). Jeśli zaś kobieta jest tylko przedmiotem równoznacznym, a przynajmniej równoważnym każdej innej rzeczy, cóż dziwnego, że przechodzi koleje stosunków własności?

Jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, filozofowie z nielicznemi wyjątkami wierzyli w istnienie powszechnej władzy moralnej. Zdawałoby się jednak, że etnolodzy jednozgodnie jej nie uznają. Tymczasem tak nie jest. I w tym szeregu wystąpiły opinije, głosujące za tą hypotezą, tylko modyfikujące ją więcej lub mniej znacznemi zastrzeżeniami. Według tych mniemań, każda jednostka posiada w pewnym stopniu rozwinięty wspólny zmysł moralny, fakta zaś, wykazujące odmiany jego objawów, „dowodzą tylko niejednakowej jego doskonałości w różnych czasach i miejscach” (Kames). Inni znowu odmawiają zupełnie ludziom dzikim moralnego poczucia. Zdaniem Burtona „sumienie nie istnieje

---

[1]) Peschel, *Völkerkunde*, 294.

[2]) Wundt. *Vorl.*, 137.

w Afryce wschodniej, gdyż jedynym duchowym smutkiem, jakiego doznają krajowcy, jest brak sposobności do popełnienia zbrodni. Kradzież bywa odznaczeniem się, morderswo, zwłaszcza dokonane w sposób okrutny, bohaterstwem".— „Australczycy— powiada Eyre—nie mają żadnego pojęcia o sprawiedliwości i niesprawiedliwości; jedyną zaś regułą ich postępowania jest pewność, czy są liczebnie i fizycznie dość silni, aby lekceważyć zemstę tych, których krzywdzą lub obrażają". Lubbock [1]) zestawiwszy te i tym podobne zdania, zamyka je następującem własnem: „Nie przypominam sobie ani jednego przykładu, któryby przekonywał, że dziki doświadcza jakichś wyrzutów sumienia... W początkach mych badań nad życiem dzikich mniemałem, że żadna ludzka rasa nie jest zupełnie pozbawiona moralnego poczucia; później wszakże musiałem oświadczyć się za zdaniem przeciwnem. Doprowadziły mnie do niego nie tyle opowieści podróżników, ile raczej ich uwagi, a nadewszystko brak u niższych ras żalu za grzechy i wyrzutów sumienia". Jakkolwiek przytoczone powyżej fakta zdają się wniosek Lubbocka potwierdzać i nam go zalecać, jednakże, przypatrzywszy mu się uważniej, nie możemy go bezwarunkowo przyjąć. Lubbock odmawia ludom pierwotnym uczuć moralnych dla tego, że te, które mu się do takiego tytułu nasuwają, nie odpowiadają jego własnej, z Europy przyniesionej normie. Na wstępie obecnej pracy wspomniałem, że nawet najbezstronniejsi badacze popełniają wielki błąd, przenosząc nasze moralne miary do stosunków, które się według zupełnie innych ukształtowały i innemi oceniać się powinny. Postępując tą drogą, missyonarz nie znajduje w duszy dzikiego żadnych pojęć religijnych, estetyk—artystycznych, filozof—rozumowych, i tak dalej gromadzą się negacye, na wiarę których możnaby mniemać, że są gdzieś postacie ludzkie, których intelligencya wyrównywa intelligencyi ruchomego słupa. Tymczasem każdy z tych badaczy znalazłby zarody odpowiednich pojęć, gdyby nie szukał tego, co znaleźć postanowił, a co istnieć na miejscu jego poszukiwań nie może. Portugalczycy po odkryciu Brazylii, spostrzegłszy, że krajowcy nie mają w swym języku głosek *f*, *l* i *r*, wywnioskowali, że są to ludzie bez *fe* (wiary), *ley* (prawa) i *rey* (króla) [2]). Podobne wnioski

---

[1]) *The Orig. of Civil.* ch. II.

[2]) Tylor, *Prim. cult.*

wyprowadzają i etnografowie z powołania. Szukają takich etycznych lub religijnych reguł, jakie w ich ojczyźnie obowiązują. Rzadko który zadaje sobie to proste pytanie, czy jest rzeczą właściwą przykładać miarę zdjętą z zupełnie innych form życia? Trzymając się tej metody, łatwo byłoby europejczykowi dowieść, że Hottentoci nie są ludźmi, bo mają różną od naszej budowę i barwę ciała, przecięcie i kształt włosów, a ich kobietom wyrasta u spodu grzbietu garbowata wypukłość. Lubbock więc, zdaniem mojem, zawyrokował zbyt pospiesznie, odmawiając ludom pierwotnym wszelkiego moralnego poczucia. Angielscy badacze, mimo całego ogromu swej wiedzy i głębokości myśli, płacą zwykle daninę kosztem nauki panującym nad nią obyczajom. Wygląda to wprost śmiesznie, gdy taki np. uczony jak J. Lubbock uniewinnia się przed czytelnikiem z tego, że musi wspominać o faktach obrażających etykietę. Pragnąc mimowoli nie narazić się uczuciom swego narodu, nie dopuszcza ani na chwilę, ażeby inne z niemi współzawodniczyć mogły. Dla każdego messyasza wszyscy niezrekrutowani do jego sekty są potępionemi grzesznikami; dla etnografa, który z kodeksem własnej etyki sądzi moralność wszystkich narodów, większa ich część nie posiada żadnych uczuć moralnych.

Lubbock więc i jego współwyznawcy tem błądzą, że fałszywe stawiają sobie pytanie. Przyjąwszy bezwiednie lub świadomie za zasadę swych wniosków *powszechne* uczucie moralne, decydują, że ludy pierwotne nie mają *żadnego* moralnego uczucia, gdy tymczasem one nie mając powszechnego, mogą jednakże posiadać swoje własne. Że teorya powszechnej władzy moralnej jest w samym swoim pomyśle błędną, możemy się niezależnie od poprzednich uwag łatwo przekonać bez pomocy faktów na drodze prostego rozumowania. Czy w całej organizacyi człowieka jest jakikolwiek psychiczny organ, którego własności możnaby nazwać powszechnemi? Bynajmniej. Też same przedmioty działają na różnych ludzi w sposób różny. To np. co nam wydaje się pięknem, inna rasa uważa za brzydkie. Nie potrzeba jechać do Afryki lub Australii, dość zwiedzić każdą bogatszą galeryę sztuki i jej muzea, ażeby się przekonać, jak odmiennemi są objawy artystycznego smaku. Postawmy Madonnę Murilla obok egipskiego posążka bogini Izis, którego kształty odpychają nas swoją potwornością, chociaż egipcyan zachwycają wdziękiem, a zobaczymy, czy moż-

na mówić o powszechności uczucia estetycznego. Żona podróżnika Backera odznaczała się nadzwyczajną pięknością według miary europejskiej. Gdy więc przybyła z mężem do Afryki, postanowiono dowiedzieć się, jakie też wrażenie zrobi na krajowcach, Spytana o zdanie żona wodza Latooka, rzekła: „Lady Baker byłaby osobą przystojną, gdyby kazała sobie wybić cztery przednie zęby z dolnej szczęki i przedziurawiwszy dolną wargę, nosiła w niej kawałek wypolerowanego kryształu" (Darwin). I z jakiej racyi moglibyśmy odzywającej się w ten sposób Afrykance zarzucić, że nie ma *żadnego* gustu? Podobne różnice spotykamy w objawach innych władz umysłowych. Bo porównajmy przyrodnicze rozumowania dzikich z argumentacyą naszej wiedzy. Nasz fizyolog powiada, że śmierć jest koniecznym wypadkiem ludzkiego ustroju; niektórzy dzicy twierdzą, że ona go nigdy nie może spotkać na drodze naturalnej i zawsze pochodzi ze skrytego zabójstwa. Dla nas zaćmienie jest pokryciem się planet, dla dzikich napadem psów na słońce. Dla nas krogulec jest krogulcem, dla Egipcyan bogiem. Po co wreszcie z tak daleka zbierać dowody. Wszakże i u nas fizyk w jednym pokoju bada prawa powstawania deszczów a w drugim jego żona śpiewa suplikacye o deszcz. Gdzież tu jest powszechny rozum, któryby wszędzie i zawsze jednakowe wydawał sądy? Zresztą, pomówimy o tem jeszcze w rozdziale następnym.

Przed ostatecznym wnioskiem pozostaje mi jeszcze do odparcia jeden zarzut. Przytoczone powyżej fakta charakteryzują moralną naturę człowieka tylko z tej strony, z której ona sprzeciwia się naszym obyczajowym uczuciom, mogą więc u mniej rozważnego poglądu zasłużyć na posądzenie o tendencyjność. Posądzenie to byłoby zupełnie bezzasadnem. Bo nie myślę utrzymywać, ażeby zacytowane przykłady wyczerpywały całość ludzkich instynktów nawet w najniższym stanie ich rozwoju; ażeby np. narody pierwotne tylko kradły i rozbijały. Bynajmniej. Ważność przywiedzionych faktów kryje się w tem, że teorya powszechnej władzy moralnej wytłómaczyć ich nie umie, że jej zasady, usprawiedliwiające się częściowo w dziedzinie innych objawów, wobec tych tracą zupełnie swą siłę. Niczego to nie dowodzi, że Afrykańczyk także kocha rodziców, jeśli nie umiemy przy pomocy wspomnianej teoryi wyjaśnić sobie, dla czego ich z obowiązku żywcem pogrzebuje. Wszak i mniemanie, że słońce obraca się koło ziemi,

sprawdza się w pewnej ilości zjawisk, a mimo to upada, bo okazuje swą niemoc i fałszywość w innych. Niezależnie więc od faktów, jakie teorya powszechnej władzy naturalnej na swą obronę przedstawić może, nam wolno na podstawie wyżej przytoczonych dowodów zawnioskować, że w duchowym ustroju człowieka wrodzona, stała i powszechna władza moralna wykazać się nie da.

IV.

Powszechne i niezmienne prawa moralne.

Rozdział poprzedni już nam w znacznéj części zadanie obecnego ułatwił i jego wnioski zapowiedział. Nasuwają się tu jednakże nieporuszone tam wątpliwości, które musimy szczegółowo rozwikłać. Jak wiadomo czytelnikom z historycznego rysu mniemań o naszym przedmiocie, wiara w powszechne i niezmienne prawa moralne należy do najdawniejszych i aż po dziś dzień powtarzanych teoryi etycznych. Według tej wiary sądzono, że w duszy naszej i warunkach życia jest wypisana ogólna, wszystkie inne obejmująca reguła moralna, którą po zbadaniu siebie i swego otoczenia łatwo znaleźć i odczytać możemy. Więc też od najpierwszych chwil filozofii silono się kosztem nieopłaconych mozołów o wykrycie tej reguły, streszczającej w sobie całą przeszłą, obecną i przyszłą moralność. Mimo jednak, że ta najwyższa maksyma miała być głęboko wyryta w duszy każdego człowieka, każdy niemal wykrywał inną. Jedni głosili: kochaj bliźniego, jak siebie samego i nie czyń tego, co tobie nie miło; drudzy utrzymywali, że kochać bliźniego jak siebie, niepodobna, a powstrzymywanie się od tego, co nam niemiłe, narażałoby moralność na tolerowanie czynów przestępnych. Jedni kazali się wsłuchiwać w popędy samolubstwa, drudzy w natchnienia miłości, inni znowu zabraniali poddawać się obu tym uczuciom. Słowem, stworzył się chaos zasad, z których każda pretendowała do przywileju prawowitości. Ile razy chaos taki powstaje, zawsze domyślać się można, że żadna opinia właściwie pytania nie rozstrzyga, bo ono rozstrzygnąć się nie da. Fałszywe postawienie kwestyi może zmarnować wiekowy szereg najgenialniejszych w formie dysput, które rozja-

śnią mnóstwo innych zagadnień, a właściwego nie opanują. Takiem właśnie fałszywem postawieniem kwestyi był konkurs wyznaczony filozofom aż do dziś na wynalezienie najwyższej reguły moralności praktycznej. Reguła ta wynalezioną być nie mogła i nie może dla tego, że mające wejść w nią prawidła cząstkowe są z sobą sprzeczne. Cobyśmy powiedzieli o Chemii, gdyby ta pracowała nad określeniem jednej ogólnej zasady, zawierającej w sobie wszystkie przepisy robienia doświadczeń i wykazującej skład wszystkich ciał? A jednakże do tego celu przez dwa tysiące lat dąży Etyka. Doprawdy wszystkie alchemiczne pokuszenia nie wyrownywają tej zachciance. Nie przeczę, że kiedyś może być wyznaczone psychiczne lub fizykalne prawo wszystkich ruchów ludzkiej woli; że prawo to będzie nawet możliwe do wyrażenia w jednej matematycznej formule; że przy pomocy tej formuły będzie można obliczyć stosunki ludzkie we wszystkich czasach i miejscach; ale żeby komuś udało się wynaleść taką regułę, według której stosunki te układać się *powinny* zawsze i wszędzie, *niezależnie* od wyłączających ją faktów, tego wprost nie pojmuję. Innemi słowy— przypuszczam, że może być kiedyś wyprowadzony taki matematyczno-etyczny wzór, według którego da się obrachować, zkąd powstał w jednej społecznej grupie obowiązek zabijania bliźniąt, a w drugiej—wychowywania, ale nie rozumiem, jak można wymyśleć taki „kategoryczny rozkaz", któryby streszczał w sobie całą ludzką moralność, chociażby nie istniał „ani jeden przykład" zastosowania go w praktyce. Nadto zechcijmy zwrócić uwagę, że język wcale się nie nadaje do wyrażania wszelkich ogólnych formuł. Przekonała się o tem już dawno matematyka i dla tego utworzyła sobie język własny, ze znakami nieposiadającemi specyalnoj treści. Jeśli w Algiebrze mówię: *A*, *B*, *C*, *X*, *Y*— to nie wyrażam przez to nic takiego, coby mnie ograniczało w podstawianiu pojęć szczegółowych zamiast głosek. 2 *A* może zarówno znaczyć 2 łabędzie jak i 2 kruki. Tymczasem jeśli powiem: nie czyń bliźniemu tego, co tobie nie miło—to: 1) słowo *czynić* nie obejmuje myślenia, które także podlega prawom moralnym. 2) *bliźni* nie rozciąga się po za rodzaj ludzki, gdzie także istnieją obowiązki (np. względem zwierząt lub przedmiotów martwych); 3) *miło*—jak zauważył Kant — wyłącza prawo kary, wynikające także z powinności. W podobnym wypadku znajdują się inne ogólne maksymy. Ale pomińmy dalszy ich rozbiór i zoba-

czmy, czy przynajmniej przepisy szczegółowe są tak wyraźnie w duszy ludzkiej, a zwłaszcza filozoficznej, wyryte, że je każdy moralista identycznie odcyfrowywa. Posłuchajmy, co mówią zwłaszcza ci, którzy się ogłaszają za jedynie prawowitych apostołów praw natury. Każdy bowiem — jak widzieliśmy — etyczny reformator powoływał się na wyłączne przywileje do tego tytułu, zaprzeczając go innym, którzy jednak rościli sobie też same pretensye. Otóż jeden z pełnomocników natury, znany nam Morelly, taki podaje *Model prawodawstwa odpowiadającego jej zamiarom*, wsparty *na trzech zasadniczych i świętych prawach:*

„1) Nic nie powinno w społeczeństwie należeć do kogoś jako wyłączna własność, wyjąwszy przedmioty bieżącego użytku, służące bądź dla zaspokojenia potrzeb, bądź dla przyjemności lub codziennej pracy.

2) Każdego obywatela winno społeczeństwo żywić, utrzymywać i zatrudniać kosztem publicznym.

3) Każdy obywatel ma być wynagradzany za swój udział w użyteczności publicznej, stosownie do jego sił, talentu i wieku" [1]).

Pierwsze pytanie: gdzie w naturze te „trzy zasadnicze i święte prawa" się znajdują? Gdzie są wypisane? W rozumie? W takim razie co począć z temi, którzy ze swego rozumu wyczytali odwrotnie, że własność jest prawem natury? Autor *Kodeksu* tak dalece ufa swej umiejętności odkrywania praw moralnych w naturze, że w niej nawet wyczytuje, iż „każdy wtedy dopiero winien się poświęcić swemu zawodowi, gdy odbył roczną praktykę w rolnictwie"; że „cała młodzież od lat 10 do 30 powinna nosić ubranie z jednakowych materyi, odpowiednich jej zajęciu"; że „każdy obywatel winien między 15 a 18 rokiem się ożenić" i t. d. [2]). Morelly tak nie wątpi w wiarogodność swego ustawodawstwa, że nawet ze szczególnym naciskiem poleca, ażeby wszystkie rozdziały tych praw zostały oddzielnie wyryte na osobnych kolumnach lub piramidach wzniesionych na publicznym placu każdego miasta" [3]). My jednak nie przerażeni ich świętością, spytajmy bez-

---

[1]) *Code de la Nature*, P. IV, 190.
[2]) *Tamże*, 202, 203, 206.
[3]) *Tamże*, 229.

bożnie, co powiedzieć tym, którzy twierdzą, że małżeństwo w 15 lub 16 roku zycia jest przeciwnem naturze? Co odpowiedzieć innym naturalistom, którzy odkrywają w naturze całkiem odmienne prawa?

Zwróćmy się jednakże do faktów i zobaczmy, czy jest prawdą, co do dziś słyszymy, że „reguły moralne są bezwzględne, niezmienne, niezależne od miejsca i czasu?" — sądząc je ze stanowiska Etyki, jako nauki nie „subjektywnej" [1]). Przedtem jednakże posłuchajmy rady, jaką nam daje genijalny znawca Etnologii—Edward Tylor. „Już dziś nie ulega wątpliwości— powiada on w zakończeniu swego znakomitego dzieła [2])—ze badacze, którzy śledzą każdy dział moralnych reguł i prawnych urządzeń, począwszy od dzikiego przez barbarzyński aż do ucywilizowanego stanu ludzkości, wprowadzają przez to do naukowych poszukiwań niezbędny żywioł, który teorytyczni pisarze zwykli bez namysłu usuwać. Innem jest prawo lub reguła, którą jakiś naród wynalazł na pewnym szczeblu historyi odpowiednio do stopnia oświaty swego okresu; innem i zupełnie różnem jest prawo lub reguła, która przeszła drogę dziedzictwa z poprzedniego peryodu, uległszy tylko większym lub mniejszym zmianom dla dopasowania się do nowych stosunków. Tu więc musi przyjść z pomocą Etnografija i zapełnić przepaść, w jaką bez ratunku padają dowodzeni amoralistów i prawników, dźwigając się z niej okaleczone i połamane. W nowoczesnych badaniach rozwoju cywilizacyi zastosowanie tej historycznej metody zyskuje coraz większy poklask... Gdy etyczne systematy zostaną od najniższych form moralnych rozebrane i według stopni swego rozwoju uporządkowane, wtedy dopiero umiejętna Etyka będzie mogła uwolnić się od dotychczasowego, wyłącznego skierowania jej na pojedyncze fazy moralności, uważane bez żadnej zasady za normy moralności ogólnej; wtedy dopiero będzie ona w stanie długą i powikłaną historyę słuszności i niesłuszności przy pomocy ścisłej metody poddać dokładnemu rozbiorowi". Myśl tę wyraziłem na wstępie obecnej pracy, powtarzam ją zaś tu w słowach znakomitego angielskiego bada-

[1]) H. Ahrens, *Cours de Droit Naturel*. Leipzig 1875, T. I, 161.
[2]) *Primitive culture*. Lon. 1871, V. II, ch. 19.

cza dla tego, ażeby ona przewodniczyła czytelnikowi wśród podanych niżej faktów i przypominała mu ich moralną sankcyę.

„Badając charakter tego szczególnęgo narodu” (Fidżanów)— powiada Eskine [1])—uczuwamy żdziwienie i zgrozę na widok mądrze skomplikowanego systematu politycznych urządzeń, ceremonialnych obyczajów, dążących do okrucieństwa i występków, których przykładu nie znaleźlibyśmy prawdopodobnie w żadnej innej części świata”. Jestto próbka grzechu przeciwko wyżej określonej zasadzie badania i sądzenia praw moralnych. Bo jakkolwiek nie ulega wątpliwości, że wyspiarze Fidżi odznaczają się bardzo dzikiemi instynktami, powiedzieć wszakże, że cały ich społeczny ustrój jest systematem występków, znaczy ogłaszać powszechność kościoła swej sekty. Najbardziej oburzające czyny i obyczaje tego plemienia zostają pod opieką tolerancyi lub są dopełnieniem koniecznych obowiązków. Podobne zjawiska spotykamy wszędzie u ludów pierwotnych. Jak wspomniałem poprzednio, Eskimosi i dzicy Murzyni uważają duszenie starców za powinność społeczną. Ślad analogicznego obyczaju, mającego zarazem swe źródło w charakterystycznym poglądzie grup mniej ucywilizowanych na jednostkę jako na swą własność, znajdujemy u Arabów, gdzie za zabójstwo krewnych lub nienależących do żadnej rodziny pociągano do bardzo małej odpowiedzialności, a za zabicie starca wyznaczano małą pieniężną karę [2]). Zato morderstwo, dokonane przy innych warunkach, zobowiązywało u wszystkich ludów pierwotnych każdego członka rodziny do krwawej zemsty, co jeszcze do dziś utrzymało się w niektórych częściach Europy, mianowicie między Albańczykami i Korsykanami. Tam zaś, gdzie takie prawo istnieje, uważa się za najświętsze i nietykalne. Niejedna karta historyi europejskich urodzin pokrwawiła się strasznemi jego skutkami. Równą moc posiada inne, także cywilizacyi naszej już obce, tak zwane prawo *tabu*. Ile razy naczelnikom wielu dzikich plemion przypisane jest boskie pochodzenie, niknie wobec nich wszelkie pojęcie osobistej własności. U Polinezyjczyków wszystko, czego władca się dotknie lub na co stąpi, staje się *tabu*, t. j. dla kazdego nietykalne. Łatwo obliczyć, że

---

[1]) Lubbock, *Preh. tim.* 418.

[2]) Peschel, *Völkerkunde*, 249.

gdyby władcy chcieli z tego przywileju korzystać, wkrótce ich poddani nietylko zostaliby z wszelkiej posiadłości wywłaszczeni, ale nawet nie mogliby zrobić żadnego ruchu. Ztąd też panujący dla zapobieżenia podobnemu rezultatowi poddają się najuciążliwszym ograniczeniom: każą się przenosić przez pola, ażeby ich nie otabuować itp. Dodać trzeba, że czasem i zwykłym śmiertelnikom służyło to prawo, jako środek zabezpieczenia własności. „Złamanie go (u Malajów) było rzeczą niesłychaną, grożącą bezbożnikom doczesnemi i wiecznemi karami. Bezwiedne przekroczenie takiej ustawy wiodło krajowców do krwawych czynów zemsty na europejczykach, tak że kapitan Cook, chociaż przez mieszkańców wysp Sandwichskich za boga uważany i po zamordowaniu czczony, padł ofiarą naruszenia *tabu*" [1]).

Nowozelandczycy i Eskimosi przepisują pewien rodzaj tatuacyi, jako niezbędny warunek zbawienia w życiu przyszłem. Taitianie znowu mniemają, że jedzenie w towarzystwie jest czynem nagannym „a zgroza ich przejmuje, gdy widzą angielskiego majtka, niosącego żywność w koszu na głowie" [2]). Cytowani przez Tylora, Krasheninnikow i Steller [3]), opowiadają, że u Kamczadałów grzechem jest wyratować kogoś tonącego lub nawet samego siebie. Uratowanego nie wpuszczą do domu, nie będą z nim mówić, nie dadzą mu córki za żonę itd.; bo skoro mu przeznaczono było utonąć, należy więc z nim obchodzić się jak z umarłym [4]). U Abiponów nie wolno było wymawiać swego własnego imienia [5]). Wiele plemion nie śmie wymówić prawdziwego imienia bóstwa, co także dostrzedz możemy w drugiem synajskiem przykazaniu. Gdy pomiędzy Dayakami na wyspie Borneo ukazała się ospa, przerażeni uciekli do lasów, potem zaś nikt nie odważył się nazwać jej właściwie, tylko określał innemi wyrazami, mówiąc zwykle: „*ona odeszła*". Ponieważ imiona własne u większej części ludów pierwotnych składają się ze słów codziennego użytku, trzeba więc dla

---

[1]) Peschel, *Völkerkunde*, 252, 376.

[2]) Lubbock, *Preh. tim.* 517.

[3]) *Description du Kamtschatka* i *Kamtschatka*.

[4]) W niektórych okolicach Polski istnieje między ludem przesąd, wzbraniający ratować tonącego po zachodzie słońca. Miejscowa tradycya przytacza zwykle wiele z tego powodu wypadków.

[5]) Lubbock, *tamże*, 517.

tych ostatnich wymyślać nowe. Gdy umarł król Pomare na Tahiti, zniknął z języka wyraz *po* (noc). U Abiponów musiano z powodu wypadków śmierci trzykrotnie zmieniać nazwę tygrysa. Sprawę wymyślenia w potrzebie nowego wyrazu powierzano tam zwykle do załatwienia specyalnie urząd ten piastującym starym kobietom [1],

W Loango, jeśli który z poddanych zobaczy monarchę jedzącego, bywa karany śmiercią. Świta dworska w Darfurze obowiązana jest stosować się we wszystkiem do sułtana: jeżeli on kaśnie lub kichnie, obecni muszą kasłać lub kichać; jeśli z konia spadnie, wszyscy z koni spaść powinni. W Wadai obowiązany jest każdy, noszący toż samo co sułtan imię, przy objęciu przez niego rządów zmienić je na inne. Król Bossa w Dahomeju osiągnął to krótszą drogą, bo kazał w dzień wstąpienia na tron wszystkim swoim imiennikom głowy poucinać [2]. „Jeżeli Hindu ziewnie — pisze Ward—musi trzasnąć palcami i wymówić imię bóstwa. Wykroczenie przeciw temu obyczajowi jest równie wielkim grzechem, jak zamordowanie bramina” [3]. W Afryce zachodniej ciężką obelgą jest zarzut, że sobie ktoś wyłamał naprzód górne zęby [4]. W Grecyi Terpandra ukarano, odebrano mu cytrę i zawieszono ją publicznie za to, że na niej jedną strunę więcej naciągnął [5]. Obyczaje, przepisujące warunki pokrywania ciała, przedstawiają taką rozmaitość, jaką trudno spotkać w innej dziedzinie życia. „Gdyby pobożny muzułmanin z Fergany—powiada Peschel—znalazł się u nas na balu i spostrzegł wygorsowanie naszych żon i córek, obejmowanie ich w wirowym tańcu, zdziwiłby się w duszy nad powolnością Allaha, że ten już dawno nie spuścił siarczystego deszczu na grzeszny i bezwstydny rodzaj”. Hrabina Nostiz nabawiła kłopotu książęce domy w królewskim haremie Maskatu, przystąpiwszy do nich bez drucianej maski. Nawet matka nie widuje tam po dwunastym roku swej córki z odkrytą twarzą, chociaż przejrzyste suknie pozwalają dojrzeć ciało i członki. W Basra nad Eufratem i w Konstantynopolu kobiety, zaskoczone raz nie-

---

[1]) Peschel, *Völkerkunde*, 107 i n.

[2]) Wundt, *Vorl.* XXXIX, 150.

[3]) *Hindoos*, V. I, 142, cyt. u Tylora, *Primit. cult.*

[4]) Lubbock, *tamże*, 518.

[5]) Cramer, *Geschichte*, 282.

spodzianie w kąpieli przez mężczyzn, zakryły tylko twarz. Podobnież Fellahtki obnażają się przed mężczyznami bez wstydu, jeśli mają twarz zasłoniętą. Arabka ukazuje stopę, nogę i piersi, ale odsłonięcie tyłu głowy uważa za wielką nieprzyzwoitość. Toż samo nakazywali chrześcijańscy apostołowie kobietom. Hottentotki noszą na głowie chustki i niczem nie dadzą się skłonić do zdjęcia. W Chinach należy do wielkiej nieobyczajności, jeśli kobieta nogę z pod sukni wysunie. Longobardka również uważała sobie za hańbę, gdy jej mężczyzna nogę po kolana zobaczył [1]). Niezmiernie charakterystyczny przykład spotkania się dwu wprost przeciwnych obyczajów tej gruppy przedstawia nam następujący wypadek, opowiedziany przez Jacolliott'a. Lord Torrington, następca C. Campbella, zamianowany został rządcą Cejlonu. W kilka dni po przybyciu do Colombo wyjechał w głąb' wyspy w towarzystwie kilku angielskich, rozmarzonych i sensymentalnych lady. Gdy orszak zatrzymał się w jednej wiosce, otoczyła go grupa młodych dziewcząt, ofiarujących gościom dla orzeźwienia się owoce. Na widok uroczych Cyngalezek z obnażonemi piersiami, z włosami gęsto spadającemi aż do pasa w jedwabistych i wonnych puklach, wstydliwe córy Albionu zakryły twarze, wydawszy cały szereg krzykliwych *aho* i *shoking*. Zgorszenia tego nie puszczono płazem. Obrażona moralność dziewic, które zawsze przy sobie noszą flakonik *brandy* i rysują w swych albumach Belwederskiego Apollina lub Herkulesa bez listka winnego, wymagała, azeby natychmiast zmieniono obyczaje całego narodu. Zaraz też wydany został rozkaz, ażeby wszystkie kobiety bez różnicy kasty i religii okrywały ramiona i piersi. Wyrok ten wprawił w martwe osłupienie biednych ludzi, którzy chętnie pozwalali się wyzyskiwać, aby ich tylko biali pozostawili w spokoju, ale woleli raczej umrzeć, niż wyrzec się dawnych zwyczajów. Bo zauważyć trzeba, że przez ten rozkaz chciano jednym pociągiem pióra zaliczyć wszystkie Cejlonki do kategoryi pariasów i portowych nierządnic. Ze wszystkich też stron zbiegły się prośby do rządu. Kobiety podburzyły swych mężów i braci, nie chciały płacić kar i za nic zmienić ubioru. Pierwszą, która ukazała się całkiem okryta, wyłączono natychmiast z rodziny i kasty. Nie było rady

---

[1]) Peschel, *Völkerkunde*, 176 i n.

wobec tak gwałtownego oporu, masiano więc rozporządzenie cofnąć. „Ci, którzy znają kraj, wiedzą, że wcale nie łatwiej byłoby skłonić Indyan do przyjęcia naszych obyczajów i cywilizacyi, niż zabrać im słońce, lub zaaklimatyzować ich rośliny i owoce w naszych zimnych i mglistych okolicach" [1]). Spojrzmy bliżej siebie: ktoby zdołał skłonić kapucyna, żeby brodę ogolił, a reformata, żeby ją zapuścił? Ktoby ich skłonił, żeby zdjęli habity a włożyli fraki?

Pozycya kobiet w rozmaitych społeczeństwach i związki małżeńskie dostarczają nam obfitego materyału do wykazania odmienności praw moralnych. Najwymowniejszym zaś w tym zakresie faktem jest szeroko rozpowszechnione wielożeństwo. Wiadomo, że ono posiada zupełną sankcyę Koranu, a świeżej daty telegramy zawiadomiły każdego, jak wspaniałomyślną assygnacyę na kobiety wydał Mahomet sułtanom. Cesarz Marokański, według zeznania ambassadora Stewarda, posiadał w zeszłym wieku tysiące żon. Abraham, Izaak, Jakób, Dawid byli poligamistami. Salomon miał ich 700, a oprócz tego 300 nałożnic. Montezuma zebrał sobie 3000 żon, Azteki zaś w ogólności mieli od jednej do pięćdziesięciu. Starożytni Egipcyanie mogli pojmować tyle żon, ile im się podobało; z wyjątkiem kapłanów, którym dozwolono tylko jedną. U narodów, żyjących patryarchalnie, wielożeństwo było obyczajem wszędzie zachowywanym, tak że utrzymało się aż do wieków średnich. Podróżnicy znaleźli poligamię u wszystkich niemal ludów pierwotnych, a sprawozdania ich są na tyle znajome, że mogę pominąć szczegółowe wyliczenie plemion Azyi, Afryki, Ameryki i Oceanii, w których obyczaj ten panuje [2]). Gdy jednemu z naczelników plemienia zrobiono uwagę, że stosówniej posiadać jedną żonę: „A to byłoby zupełnie jak u małp"—odrzekł szyderczo. Małżeństwo czasowe wydaje się dzikim jako najnaturalniejszy związek. Towarzysze Cooka, przybywszy z nim do Nowej Zelandyi, pozawierali z Maoryskami czasowe śluby, które przez krajowców uważane były za „prawidłowe i uczciwe". Australczycy zwykle żyją wspólnie, tylko dopóki tego potrzebuje wychowanie dziecka [3]). W Peru prawo nakazywało Inkasom po-

---

[1]) *Voyage au pays des bayadéres*, Paris 1873, 193—5.

[2]) Dokładniejszy wykaz podaje Houzeau, 183 i n.

[3]) Lubbock, *Prehist. times*, 519, 397.

ślubiać rodzoną siostrę dla zachowania rodu „królów słońca"; a podobnież egipski Farao nie mógł wybrać sobie właściwszej żony, nad własną siostrę [1]). „U Veddahów jest rzeczą najnaturalniejszą w świecie zaślubienie młodszej siostry, ale za to małżeństwo ze starszą jest równie jak u nas niedozwolone. Australczycy znowu zgorszyliby się, widząc, że ktoś ożenił się z kobietą tegoż samego nazwiska [2]). W Afryce zachodniej kobiety rodzin panujących mogą przybrać sobie tylu kochanków, ilu im się podoba, ale nie wolno im zniżać się do zawierania małżeństwa [3]).

Ostyaki, Samojedy, Lapy i mnóstwo innych plemion — zdobywają sobie żony przemocą, sposobami tak gwałtownemi i okrutnemi, że ich nasze uczucia nigdyby szczęśliwym oblubieńcom nie przebaczyły. Lubbock opisuje w swych *Początkach Cywilizacyi* kilka przykładów takiego porwania, które okropnością swoją przechodzą granicę naszej wyobraźni. Młode dziewczęta, skradzione w chwili, gdy w chacie same zostały, często ogłuszone uderzeniem pałki, ażeby krzyczeć i bronić się nie mogły, zawleczone do kniei, gdzie bohatera gwałtu oczekują towarzysze, stają się ofiarą wspólnej ich uczty.

Wyżej wspomniałem, że u wielu plemion urodzenie bliźniąt należy do najcięższych rodzajów kobiecej winy. Z aktem urodzin wogóle wiążą się na niższych stopniach cywilizacyi liczne i często najdziwaczniejsze obyczaje. Najcharakteryczniejszym między niemi jest bezwątpienia szczególny obowiązek ojców, panujący w wielu krajach. I tak w Gujanie mężowie przed połogiem żon muszą wstrzymać się od jedzenia pewnych gatunków mięsa, ażeby dziecko nie przejęło natury spożytego zwierzęcia. W Grenlandyi znowu i Kamczatce nie wolno im pracować, ażeby to nie zaszkodziło mającemu przyjść na świat niemowlęciu [4]). Widok ojca, wyręczającego matkę w odbywaniu połogowych rekolekcyi i udającego jej cierpienia, pobudziłby nas tylko do ironii i wesołości, a jednakże w komedyi tej tkwi czyste i silne uczucie przywiązania do dziecka, obłąkane niewiadomością i nieznajomością

---

[1]) Wundt, *Vorl.* II, 144. Peschel, *Völkerkunde*, 233.
[2]) Lubbock, *Prehistoric times*, 517.
[3]) *Tamże*, 517.
[4]) *Tamże. Orig. of Civil.* Vol. I, 1. przytacza więcej tego rodzaju faktów.

środków, mogących je zabezpieczyć od nieszczęśliwego przypadku.

Potrąciłem już raz o dziwny dla nas zwyczaj ofiarowywania żon gościom. Istnieje on lub istniał u Abissyńczyków, Beduinów, Kafrów, Patagonów, Kamczadałów, Aleutów, Eskimosów i innych plemion. U Eskimosów, jeśli mężczyźni chcą sobie dać dowód wielkiej przyjaźni, zamieniają między sobą żony na dzień jeden lub kilka [1]). Nie nadużyję zapewnie cierpliwości czytelnika, jeśli dla uwydatnienia różnicy moralnych pojęć w tym względzie przytoczę opis ciekawej sceny, której bohaterem był wspomniany już Jacolliot, przebywając w Cejlonie. Jeden z miejscowych magnatów zaprosił go na obchód dojrzałości swej córki. Gdy już ceremonia skończyła się i tylko biesiadnicy przeciągali jeszcze swą wrzaskliwą ucztę, Jacolliot zmęczony wymknął się do swego mieszkania. Korzystając z nocnego chłodu, usiadł przed domem i zatopił się w natchniętem uroczystością marzeniu. Nagle usłyszał lekki szmer między drzewami, przyczem zdawało mu się, że po nich jakiś cień przemknął. „Wszedłszy—powiada — do pokoju, spostrzegłem jakąś białą postać, skurczoną w nogach mego łóżka na skórze pantery. Zbliżam się szybko... ale jakież było moje zdziwienie, gdy w tej postaci poznałem bohaterkę uroczystości, córkę mego gospodarza Kasyappy. We wszystkich kastach, będących poddziałami kasty Sudrawanse, zwyczaj nakazuje posłać swą żonę lub córkę na noc znakomitemu gościowi, który zamieszkał w ich domu, co nie jest żadną bezcześcią, owszem żonę napawa dumą a pannie pomaga do łatwiejszego znalezienia sobie męża. Zamiast szukać wyjaśnienia tego dziwnego obyczaju w przesądach i podaniach religijnych; przypuszczać np. że bóg Kuwera nocując pod dachem mądrego króla Praczetasa, zażądał, ażeby piękną Saraswati poświęcono jego namiętności, król zaś, który w tym nie widział żadnej hańby dla swej córki, wydał rozkaz, ażeby żony i córki jego poddanych były na usługi dostojnym podróżnikom; zamiast wierzyć, iż obyczaj ten zrodziła legenda, przyjmijmy raczej, zgodnie z logiką faktów, że przeciwnie obyczaj zrodził legendę i że ją wymyślono po to tylko, ażeby go uświęciła... Nie ulega wątpliwości, że to ofiarowanie żony

[1]) Peschel, *Völkerkunde*, 229. Lubbock, *Preh. tim.* 519.

lub córki podróżnemu wysokiego znaczenia mogło powstać tylko z prawa nacisku, wymierzanego pierwotnie przez znaczniejszych urzędników i sztab rajachów w czasie ich podróży, które to prawo wywiedziono potem z religijnej tradycyi dla nadania mu mniej gnębiącego pozoru. Zwolna upowszechniło się, straciwszy swój charakter, krzywdzący cześć kobiety i godność ojca lub męża. Dziś zwyczaj ten tak dalece przeszedł w obyczaje, że jest dla gospodarza jednym ze środków uczczenia gościa. Gdyby odmowa ze strony tego ostatniego rozgłosiła się publicznie, wzięto by ją za oznakę pogardy dla młodej dziewczyny i za naruszenie praw gościnności... Dla spełnienia więc obowiązku i uczczenia gościa Kasyapa przysłał mi swoją córkę... Gdy zbliżyłem się, młoda Wairamy wstała uśmiechnięta. Wyznać muszę, że w swej wielkiej białej osłonie, oblamowanej złotem, z rozpuszczonemi i aż do bioder w puklach spływającemi włosami, wyglądała zachwycająco. Malabarskiego szczepu, miała ręce i nogi nieporównanej delikatnośc, ciało zaś, osłonięte lekkiem gazowem okryciem, wychylało się z niego konturami takiego wdzięku i czystości form, jakie spotkać można tylko u rodowitych i niezmięszanych plemion gór Himalajskich. Jakkolwiek pokusa była silna, przemknęła błyskawicą, i nie przestałem być panem siebie. Powiem niedowiarkom, że, bez pretensyi naśladowania wstrzemięźliwości obu Józefów, nie mogłem i nie umiałbym nigdy przyjąć pieszczot dziewczęcia będącego jeszcze prawie dzieckiem, które oddaje się bez uczucia, jedynie dla dogodzenia śmiesznemu i krzywdzącemu zwyczajowi. Ojciec jej powiedział: — Idź!... więc przyszła...

Wziąłem ją za rękę, poprowadziłem do sofy i posadziłem obok siebie.

— Kto cię przysłał do mnie? spytałem.

— Kasyapa. Zanieś—rzekł—te placuszki pachnące imbirem i anyżem cudzoziemcowi, który spoczywa tam w komnacie przy stawie i śpij z nim.

— Dla czego usłuchałaś się?

— Budda mówi przez usta naczelnika rodziny.

— Przyszłaś do mnie bez chęci?

— Nie. Córka naczelnika kasty powinna podzielić z tobą noc, skoro śpisz pod jego dachem.

— Alboż nie mogła cię zastąpić która z twych służących?

— Nie zniosłabym tego. Powiedzianoby we wsi, że cudzoziemiec wzgardził mną dla kobiety z niższej klasy.

— Gdyby to jednak nie było zwyczajem twojej kasty i gdyby ojciec nie był ci rozkazał, przyszłabyś do mnie?

— Nie wiem.

— Rozumiesz dobrze moje pytanie?

— Nie.

— Chcę wiedzieć, czy cośkolwiek pociągnęłoby cię do mnie?

— Nie, nie potrzebuję ani klejnotów, ani jedwabnego okrycia. Tylko kobiety z kasty Rodiah (która grzebie umarłych), poszukują dla tego cudzoziemców.

— Widzę, że nie pojęłaś mojej myśli.

— Jestem bardzo młoda i nieprzwyczajóna do rozmowy z mężczyznami.

— A więc ci ją lepiej wyjaśnię. Przyrzeknij mi tylko, że będziesz szczerze odpowiadała na moje pytania.

— Przyrzekam.

— Czy między młodymi ludźmi tej wioski żaden nie zwrócił twojej uwagi pięknością i siłą, i czy z po za werendy nie przyglądałaś się dłużej żadnemu, gdy przechodził koło mieszkania twego ojca?

— Jest takich wielu, na których lubiłam patrzeć.

— Z przyjemnością wybrałabyś sobie z pośród nich męża?

— Wybierać już nie mogę, jestem zamężna.

— Zamężna! krzyknąłem zdziwiony. Dla czegóż tu jesteś? Czyż nie powinni cię byli, według zwyczaju, dziś wieczór odprowadzić do domu męża?

— Tak byłoby się stało; gdybyś ty nie przybył. Tymczasem Virayen-Aczari, dowiedziawszy się rano, że masz znajdować się na weselu i tu spać, przyszedł do Kasyapy i rzekł: „Każ jutro dopiero przyprowadzić mi żonę do mieszkania. Trzebaż przecie uczcić cudzoziemca".

— Więc ty znajdujesz się tu za zgodą twego męża?

— On i ojciec mi rozkazali.

— Gdybyś była wolna, poślubiłabyś mnie?

— Nie, nie należysz ani do mojego szczepu, ani do mojej kasty, ani barwy. Bóg, do którego się modlisz, nie jest moim. Nie mogłabym cię kochać.

— Więc jakże możesz swą niewinność ofiarować człowiekowi, dla którego nie uczułabyś żadnej miłości?

— Tak postąpiła piękna Saraswati, a bóg Kuwera darzy szczęściem tych, którzy go naśladują.

— Słuchaj, kochana Wairamy, Kuwera zadowolni się intencyą; ja sam odprowadzę cię do domu twego męża, który, jestem tego pewny, nie będzie się posiadał z radości.

— Tego nie zrobisz. Dla czego chcesz mnie shańbić?

— Ciebie shańbić?!

— Tak, jutro cały świat powié: gość Kasyapy wzgardził jego córką, i każdy będzie sądził, żem dotknięta trądem.

— Alboż ja przy tem nie będę i nie powiem inaczej?

— Nikt ci nie uwierzy, gdyż wtedy byłoby to zniewagą dla córki gospodarza domu, i każdy by cię pytał: dla czego nią pogardziłeś? a sam Virayen odtrąciłby mnie słowami: cóż ja zrobię z kobietą, której cudzoziemiec nie chciał? Całe życie musiałabym być bez męża.

— Dobrze więc, skoro są takie pojęcia twojej kasty, zostań tu aż do rana, a wieś i mąż twój mogą sobie myśleć, co im się podoba.

— Nie mogę zostać, nie podzieliwszy z tobą łoża.

— Teraz ja ciebie znowu nie rozumiem.

— Bo nie znasz ceremonii, które dziś się odbyły. Widzisz moje okrycie.. białe..., *jutro* zostanie zachowane jako pamiątka.

— Więc cóż z tego?

— Nie będzie na niem śladów mojego dziewictwa, których jeśli nie ukażę wychodząc od ciebie, każdy powie mi z pogardą: miałaś już stosunki z rodiasami i ludźmi niskiego pochodzenia, bo tylko pariasy są zdolni przekroczyć prawo i łączyć się z dziewicami przed obrzędem zaślubin.

Odrazu poznałem bezużyteczność moich wysiłków i niepodobieństwo przekonania Indyanki, ażeby mężczyzna mógł odmówić jej wdziękom. Niezależnie nawet od szczególnej sytuacyi, w jakiej się znajdowałem, gdzie wzgląd gościnności i religijnych wierzeń przeważał nad każdym innym, można było otrzymać tylko taką odpowiedź: „Więc nie lubisz pięknych dziewcząt? Muszę ci się wydawać brzydką lub starą”. Daremnieby ktoś usiłował poruszyć wszystkie sprężyny, odnaleść gdzieś w zakątku sumienia odrobinę wstydu, najlżejsze pojęcie godności; usłyszałby tylko

serdeczny śmiech i szydercze rzucenie mu w twarz tych słów: Idź sobie, jesteś widocznie *perpika* (eunuch). Z mojego położenia miałem tę tylko drogę wyjścia: jednej religijnej wierze przeciwstawić drugą. Zapewniłem więc Wairamę, która, w miarę swych nalegań, stawała się dla mnie coraz niebezpieczniejszą, iż przed opuszczeniem mego kraju przysiągłem pewnej cudownej kobiecie na święte księgi, że nie zapomnę o niej przez całą swoją podróż. Zaledwie słowa te wymówiłem, Wairamy powstała z sofy i siadła mi u nóg.

— Dobrze — odrzekła — przysięgi należy dotrzymać. Kto złamie przyrzeczenie bogom, odrodzi się w ciele sępa z żółtemi nogami. Poczem szybko podniosłszy się, dodała:

— Poczekaj tu chwilę na mnie. Jest jeden środek zaradzenia wszystkiemu.

Wybiegła z werendy i znikła w zaroślach ogrodu. Natychmiast jednak wróciła, niosąc młodego gołębia, owiniętego w koniec swej okrywki.

— Słuchaj — rzekła z uśmiechem — moja kasta zabrania mi odbierać życie zwierzętom. Dopełnij tej ofiary...

— Na co zabijać to miłe zwierzątko?

— Nie rozumiesz?

To rzekłszy pokazała mi swoje białe okrycie. Odgadłem zamiar, lecz zawahałem się.

— Trzeba! — nalegała.

Odwróciłem głowę, zebrawszy całą odwagę, kilkoma kroplami krwi biednego gołębia skropiłem biały płaszczyk Wairamy. Z pierwszym błyskiem dnia, który wkrótce zajaśniał, córka Kasyappy, zrzuciwszy stosownie do zwyczaju swe lekkie okrycie, wcale zresztą nie zasłaniające jej kształtów, zanurzyła się w staw leżący o kilka kroków od werendy, dla przepisanego obmycia się. Odwróciłem oczy. Po chwili owinięta kilkoma metrami gazy, która tylko czyniła piękność jej ciała bardziej drażniącą, wziąwszy mnie za rękę, którą na znak pożegnania złożyła na swem sercu, pobiegła do domu ojca" [1]).

„Jeżeli nie prawdziwe, to dobrze zmyślone" — powiedzieć może każdy znający obyczaje Indyan, przeczytawszy ten ciekawy

[1]) *Voyage*, 181—191.

ułamek z podróży francuzkiego badacza. Nie mamy żadnego powodu podejrzywać, czy Jacolliot całe zdarzenie opowiedział istotnie z „drobiazgową dokładnością”; gdyby wszakże trzeba było odtrącić jakiś procent na rachunek zmyślenia, jeszcze i wtedy powyższy obrazek byłby dla nas wielce pouczającym. Bo mniejsza o to, czy komedya miała w szczegółach taką akcyę, czy cokolwiek inną, czy rozwiązała się tym, czy przeciwnym rezultatem; dość dla nas, że w jej bohaterach uwydatnia się wybornie cała różnica moralnych pojęć i pobudek, jaką Etnologija drógą ścisłych badań wskazała. Niezależnie więc od stopnia prawdy w opisie, przytoczony fakt służyć może za doskonałą illustracyę poprzednich wywodów.

Jeśli porównamy nasze pojęcia moralne o swobodzie woli kobiet z pojęciami świata starożytnego lub średniowiecznego, gdzie córka była przedmiotem sprzedaży i kupna, dostrzeżemy tak wielką róznicę, że zaledwie pojąć zdołamy prawa stosunków dawniejszych. W pozostałościach starogermańskiego języka dochowały się nawet dla nich zwalniające od wszelkiej illuzyi wyrazy. Zaręczyny a następnie zaślubiny były kupnem narzeczonej —*brudkaup* (dzisiej. *Brautkauf*) lub w szwedzkiem narzeczu *brudköp* [1]). Idealna atmosfera poezyi, unosząca się po nad życiem wieków średnich, nie nastroiła wcale zrodzonych w niej uczuć do pokrewnego sobie ronu. Kobiety ubóstwiano w pieśni a poniżano w czynie; tam były istotami nadziemskiemi, tu materyałem zamaskowanego pozorami handlu. Żaden też szereg faktów, wiążących się jako ogniwa moralnego rozwoju, nie ukazuje nam tyle w nim przemian, ile historya kobiet. W dziale tych stosunków uświęcone ich normy przedstawiają względnie do czasu i miejsca tak wielką róznorodność, że cnota w jednym wieku lub kraju staje się winą w przyległym. Eleackim kobietom nie wolno było pod karą strącenia ze skały przypatrywać się nagim zabawom chłopców; Spartanki brały w tych zabawach udział. Herodot opowiada, że w Assyryi i Babilonii wszystkie kobiety obowiązane były raz w życiu odbyć pobożną pielgrzymkę do świątyni Melitty

---

[1]) Dr. P. Laland, *Die rechtliche Stellung der Frauen im altrömisehen u. germanischen Recht.* (*Zeitschr. f. Völkerpsych. u. Sprachwiss.* III Band, Berlin 1865). Znaleść tam można odnośne szczegoły wyjęte z rozmaitych ustaw, str. 137—194.

i oddać się jakiemuś cudzoziemcowi, co im nadawało tytuł kobiet uczciwych. Przyszedłszy na miejsce, siadały w ogrodzie, przytykającym do świątyni. Pośród nich przechadzali się cudzoziemcy i kazdy wybierał sobie tę, która mu się podobała. Upatrzywszy, najlepszą, rzucał jej na kolana pieniądz, i zaraz oboje szli w cienisty kąt ogrodu składać ofiary bogini. Potem wróciwszy, oczyszczała się zadowolona spełnieniem obowiązku sumienia. Otrzymany pieniądz zachowywała jako najdroższą pamiątkę [1]).

Zsumujmy teraz uwagi, jakie nam się przy powyższych faktach nastręczyć mogły, a przedewszystkiem uprzytomnijmy sobie pogląd, przeciwko któremu postawiliśmy dowody i wyciągnijmy z nich wnioski. Teorye, broniące powszechności etycznych reguł, sprowadzić się dadzą do dwu głównych typów: prawa moralne są — według pierwszego — ustawodawstwem objawionem człowiekowi przez mądrość nadziemską; według drugiego—przez naturę. Pierwszą z tych hypotez wyłączamy z naukowego rozbioru, bo do niego nie należy, zastanówmy się więc tylko nad drugą.

Widzieliśmy, że filozofowie wydali mnóstwo kodeksów natury w przekonaniu, że ona powierzyła im rzeczywistą tajemnicę moralności. Już sama niezgodność tych kodeksów, niedająca się rozstrzygnąć żadnym dowodem wyższości jednego nad drugiem, wzbudza podejrzenie (jakto już zaznaczyłem) względem ich wiarogodności i prawowitości. Występuje wszakże w tej sprawie jeszcze ważniejszy powód, który prawodawstwu natury zadaje cios nieodbity, a zarazem tłomaczy nam niezgodę prawodawców. Jeśli bowiem spojrzymy w rzecz uważniej, to łatwo dostrzeżemy kardynalny błąd rozumowania w tym punkcie, że natura do praw swoich żadnego etycznego stępla nie przykłada i że dla niej każde prawo nie jest ani moralnem ani niemoralnem [2]). Cokolwiek się

---

[1]) M. Olympe Audouard, *La Femme dupuis six mille ans*, Paris 1873, 149.

[2]) Między innemi zwraca na ten błąd uwagę F. Hellwald, *Culturgeschichte*, Stuttgart 1875, 44; Hartmann, *Philosophie des Unbewaussten*, Berlin 1872, 240. Przykładem elastyczności i nieograniczoności pojęcia praw natury służyć mogą przepisy sekty Manichejczyków. Ich *signaculum oris* zakazywało spożywać mięsa i wina i dozwolało karmić się tylko roślinnemi pokarmami. *Signaculum manus* wzbraniało zabijać zwierząt i zrywać roślin — *gdyż to były wykroczeniem przeciw naturze* — a nawet pracować, bo praca pobudza do używania i chciwości. *Signaculum sinus* zabraniało rozkoszy płciowej, będącej dziełem królestwa ciemności. Ztąd też, jakkolwiek nie zakazywano małżeństwa, zalecano bezżeń-

dzieje w przestrzeni, jest przez nią jednakowo uprawnionem. Czy brzoza stać będzie nietknięta, czy ją piorun rozedrze; czy tygrys udusi bawoła, czy bawoł tygrysa; czy człowiek człowieka wesprze, czy go okradnie—wszystko to odbędzie się *zgodnie* z prawami natury. Bo każde zjawisko już przez to samo że jest, jest ich wynikiem. Natura żadną instancyą moralną być nie może, bo nie jest świadomą istotą, ani umieszczonym gdzieś po za ziemią światem Platońskich idei, lecz całym znanym lub możliwym bytem. Kto więc się na nią w Etyce powołuje, ten nie rozumie jasno własnych pojęć i podstawia marę na miejsce rzeczywistości. Ten tylko moralista mógłby słusznie mówić o prawach natury, którzyby żadnych praw moralnych nie uznawał, któryby ludzkie czyny przeniósł za granicę jakiegokolwiek ich szanowania i rozpatrywał je tylko jako objawy sił przyrodniczych. Takie jednakże stanowisko nie byłoby stanowiskiem badania etycznego. W historycznym rozdziale naszego przedmiotu widzieliśmy od wieków ciągle powtarzające się złudzenia filozofów, którym się zdawało, że są prorokami jakiejś tajemniczej bogini, naturą zwanej, i którzy na żaden sposób nie chcieli dopuścić, ażeby opinije ich przeciwników mogły być również jej głosem. Voltaire opisał nawet w osobnym poemacie wszechmoc *naturalnego prawa*, które „od jednego końca świata do drugiego woła: *czcij boga*, *bądź sprawiedliwym i kochaj ojczyznę*.“ Pomimo wszelkich przeciwnych mu objawów, odzywa się ono w głębiach każdej duszy. „Prawa, które my tworzymy, wątłe, zmienne dzieła chwili, są wszędzie różne. Jakób u Hebrajczyków może zaślubić dwie siostry; Dawid stu pięknościami dogadzał swej zbytniej kochliwości; papieżowi w Watykanie nie wolno posiadać ani iednej. Tam ojciec według woli wybiera sobie następcę, tu syn pierworodny jest szczęśliwym posiadaczem wszystkiego. Wąsaty i butny Polak może jednem słowem powstrzymać całą rzeczpospolitę; cesarz nie może nic zrobić bez swych elektorów.... Zwyczaje, interesa, religia, prawa—wszystko się zmienia. Bądźmy sprawiedliwi, to wystarczy—*reszta jest samowolą*. Podczas gdy uwielbiamy piękno i dobro, Londyn zabija króla katowską ręką, okrutny bękart papieża Borgii w objęciach siostry morduje brata; tam zimny Hollender

---

stwo a szczególniej bezpłodność. Prier, *Universal-Lexicon*, Altenburg, X Band' *Manihäer*.

staje się popędliwym i rozdziera na kawały dwu cnotliwych braci; dalej Brinvilliers, czuła dewotka, truje ojca, biegnąc do spowiedzi. Pod żelazem niegodziwca pada sprawiedliwy. Czyż z tego mamy wnosić, że cnoty wcale nie ma? Gdy niszczące podmuchy południowych wiatrów nasionami śmierci zasypią nasze równiny, czy wtedy powiemy, że zagniewane niebo nigdy nie zsyła nam zdrowia? [1]).“ Jeżeli gdzie, to w tem miejscu przydałoby się było Voltaire'owi ojczyste przysłowie: *comparaison n'est pas raison.* Te bowiem objawy życia obyczajowego, które się gdzieś naszym pojęciom przeciwstawiają, nie są bynajmniej „niszczącemi podmuchami wiatrów niosących nasiona śmierci,“ nie przelatują po *naszych* równinach a sprzyjają zdrowiu tego nieba, pod którem się zrodziły. Wielożeństwo, chociaż dla nas wstrętne, nie poprzestaje być w swoich warunkach przyjemnem i pożądanem. W końcu i to dodać należy, że Voltaire czyny moralne, ale w naszej etyce nieprzyznane, męsza z czynami nie tylko u nas, ale i gdzieindziej do niemoralnych zaliczanemi. Hebrajczyk, zaślubiający dwie siostry, lub Polak, zrywający sejm, mieli upoważnienie prawa; ale papieski bękart, mordując brata, lub Brinvilliers, trując ojca, wypowiadali mu posłuszeństwo. Juljan Apostata, „zgorszenie kościoła a wzór królów, nie uchylił się *nigdy* od prawą naturalnego“—powiada Voltaire. Czy nie uchylił się nawet wtedy, gdy był „zgorszeniem kościoła“ i nie uznawał ani chrześcijańskiej religii, ani moralności? Jeśli temu prawu pozostał także wiernym i Marek Aureliusz „przez całe życie,“ dla czegóż prześladował chrześcijan? Czy może oni wykraczali przeciw prawu naturalnemu? Jak spór rozstrzygnąć, po czyjej stronie było to naturalne prawo? Napróżnąbyśmy się o to Voltaire'a pytali. Nie zgłębiwszy rzeczy do dna, plącząc sobie przytem ciągle dowodzenie potrzebami rymów i szeregując wszystkich mędrców do jednego frontu, śpiewa na cześć naturalnego prawa, może formą dosyć pięknie, ale treścią niedosyć zrozumiale i logicznie.

Przyznać trzeba, że wszystkie teorye, oparte na mniemanych prawach natury, wypłynęły z najszlachetniejszych natchnień i wywarły dobroczynny wpływ na ukształowanie się społecznych stosunków; zwykle bowiem występowały jako protest przeciwko gwałtom i jako upomnienie się za istotnemi potrzebami uciśnionych. Lecz przedstawiciele tej naturalnej moralności nie

[1]) *Poème sur la loi naturelle*, *(Oevres complètes*, I, Paris 1817*)* Sc. part. 457.

dadzą się tą zasługą wykupić z logicznych długów swego rozumowania. W życiu własnem lub socyalnem odkrywali bez wątpienia pewne postulaty, pewne reguły, zapewniające mu lepszy i sprawiedliwy ustrój, ależ to nie były ani prawa powszechne, ani moralne prawa natury. Błąd więc leżał w tem, że normy czynów, odpowiednie lub obowiązujące w pewnym czasie i miejscu, uznano za odpowiednie i obowiązujące zawsze i wszędzie. Jak zaś prawa moralne szybkim i radykalnym ulegają zmianom, mógł Voltaire przekonać się z własnych badań. Bo rzućmy np. u niego okiem na kilka przemian w historyi pojedynków. W wiekach średnich nieraz wyzywali na pojedynek lub przyjmowali go nawet księża, chociaż, jak można się domyślać z ustaw Wilhelma Zdobywcy, duchownym niższych stopni nie wolno było bić się bez pozwolenia biskupa. Ludwik św. wydał osobną dla pojedynków ustawę. Z niej zaś i z innych źródeł dowiadujemy się, że zwyciężonych wieszano, odcinano im głowy lub członki. Podobny kodeks ułożył i Filip Piękny. Przeciwnicy albo ich obrońcy stawili się w dniu oznaczonym na miejscu walki, ośmdziesiąt kroków długiem i czterdzieści szerokiem, strzeżonem przez zbrojnych dozorców. Przyjeżdżali konno ze spuszczoną przyłbicą, z tarczą na piersiach, z mieczem w dłoni, ze szpadą i puginałem u pasa. Nakazane im było, ażeby na chorągiewkach mieli krzyż, wizerunek Maryi Dziewicy lub jakiegoś świętego.... Marszałek pola w towarzystwie kapłana odbierał od obu przysięgę złożoną na krucyfiksie, że prawa ich są słuszne i że żaden nie ma zaczarowanej broni. Wziąwszy za świadka S-go Jerzego, zrzekali się raju w razie kłamstwa. Wtedy marszałek wołał: „niech idą!“ i rzucał rękawiczkę. W podobny sposób odbywały się te ceremonie w Anglii i Niemczech, przetrwawszy aż do XIII w., a ponieważ były niejako sędem, w którym zwyciężający dowodził swej racyi, więc wywiązało się z nich charakterystyczne przysłowie: „Umarli nie mają słuszności, pobici płacą karę.“ (*Les morts ont tort, les battus payent l'amende*). Jeszcze w XV wieku parlamenty Francyi i Anglii naznaczały w pewnych wypadkach publiczną dwu stron walkę. W r. 1454 skazano niejakiego J. Picarda na pojedynek z zięciem za występne stosunki z córką. Takież wyroki wydawali biskupi. Géofroi du Maine, biskup z Angers, nakazał mnichom z Saint-Serga dowieść walką, że im się należały pewne dziesięciny, i rycerz ich, tęgi mężczyzna, wygrał sprawę na kije.“

Z tych obyczajów narodził się Don Kichot. Jego prototypem miał być rycerz Jean de Verchin, który ogłosił we wszystkich większych miastach Europy, że stanie do walki na śmierć i życie „z pomocą Boga, świętej Dziewicy, Ś. Jerzego i swojej damy.“ Walka ta miała się odbyć w wiosce flandryjskiej Conchy, ale ponieważ nikt się nie zjawił, więc rycerz ślubował, że „zawsze zbrojny od stóp do głowy pójdzie szukać przygód po całem królestwie Francyi.“ Aż do XIV stulecia dochowywał się w niektórych pułkach obyczaj, wzbraniający przyjmować do nich każdego, kto się przynajmniej raz nie bił, lub nie przysiągł, że bić się będzie w ciągu roku [1]). Porównajmy moralne pojęcie tych czasów z naszemi, a zobaczymy, czy w tem zestawieniu ukaże się powszechne moralne prawo natury o... pojedynkach.

Dwa więc tylko są stanowiska, z których bez narażenia się na niekonsekwencye i błędy można dowodzić powszechności i niezmienności moralnych reguł. Jednego z nich dostarcza teologia, drugiego ideologia. Tam wiara przypuszcza wszechmocną istotę, która dla wszystkich i na wszystkie czasy ułożyła jeden moralny kodeks; tu—w świecie pierwowzorów wieczną i niezmienną ideę dobra. Jakkolwiek oba te kierunki nie mają podstawy naukowej, są jednak ze swojemi zasadami w zgodzie i na drodze ich logiki można rzeczywiście znaleźć Scaligierowskie *semina aeternitatis* moralności. Ale po stopniach ścisłego i na faktycznych dowodach opartego badania do tegoż samego celu dojść nie podobna. „Dopóki ludzie istnieć będą—powiada E. Reich [2])—dopóty nie może być mowy o zgodzie moralnych pojęć we wszystkich klassach i narodach a zatem i rozmaite kategorye dwurękich będą zawsze miały sobie coś do zarzucenia.“ A nie zapominajmy, że oburzenia nasze przeciw niezgodnym z naszemi obyczajom niczego nie dowodzą. Tyle warta klątwa, rzucona w tej sprawie z katedry europejskiego uniwersytetu na zepsucie Australczyków, ile z nad brzegów Murraya na niemoralność europejską. Taka broń przystoi wreszcie ludom pierwotnym, niechełpiącym się pretensyą do ścisłej i niepodległej wiedzy, ale nie narodom cywilizowanym, nie badaczom wolnym od tyranii ślepych instynktów i uprzedzeń sekty. Uduszenie matki jest czy-

[1]) Voltaire, *Essai sur les moeurs*, (*Oev. compl.* T. XVII, 1735) chap. C, 506 i in.

[2]) *Studien über die Volkseele*, Jena 1875, § 360.

nem dla naszych uczuć wstrętnym i wobec naszej moralności zbrodniczym; ale czyż to nas upoważnia do piętnowania Murzynów, jeśli widzimy, że oni czyn ten popełniają z najczystszych pobudek i w zupełnej zgodzie ze swemi obyczajami? Dla mieszkańców Jawy nierządnice są przedmiotem szczególniejszego poważania a w niektórych częściach Afryki otaczane bywają wielkiemi honorami [1])) Cóż odpowiedzielibyśmy ich czcicielom, gdyby o naszych kobietach cnotliwych odezwali się z lekceważeniem lub pogardą? Nasze uczucie moralne może być co najwyżej racyą dla nas, ale nie dla tych, którzy go nie posiadają. Nie wszystko da się dokonać metodą despotyzmu. Jak nie można nakazać różnym zoologicznym gatunkom, ażeby przywdziały jednakową skórę, tak nie można nakazać różnym ludom, ażeby się stosowały do jednej moralności. Gdy Morelly przepisuje wszystkim ludziom jednakowe ubranie, pobudza nas swem żądaniem do śmiechu. Tymczasem najgłębsi myśliciele nie gardzili podobnemi propozycyami. Kant, który wszystkie niemal twierdzenia swej Etyki wzmacniał *müsem*, obchodził się z ludzkością również po żołniersku, bo chciał koniecznie wszystkie sumienia przybrać w jeden *a priori* ukrojony mundur i żywić ze wspólnego kotła. Nic go to nie obchodziło, że może żadna ludzka wola jego ukazu nie przyjmie i wykonywać nie będzie; tak być musiało, bo tak on chciał. Wygodna to rzecz w filozofii nie rachować się z nikim, tylko z sobą!...

Wiara w powszechność praw moralnych nie mogła się obejść bez złudzenia, któremu, jak dawniej zaznaczyłem, uległa większa część moralistów, mianowicie że reguły etyczne dają się tak uzasadnić, jak ścisłe naukowe prawdy. Nawet filozof tej jasności myślenia, co Locke, twierdził, że „moralność da się równie dowodzić, jak matematyka,“ czemu z zapałem przyklasnął Leibnitz. I Morrelly rozmyślał nad taką etyczną analizą, „któraby jak analiza matematycznych zrównań, usunąwszy błędy i wątpliwości, wynalazła ilość *niewiadomą*, t. j. moralność dającą się najoczywiściej udowodnić.“ To *pium desiderium* nie opuściło najnowszych badaczy. Cytowany u Lubbocka Hutton utrzymuje, że istnieć powinno jakieś moralne prawo równie pewne i ogólnie przyjęte, jak reguła geometryczna, że linia prosta jest najkrótszą odległo-

---

[1]) Lubbock, *Orig. of Civil.* Chap. 3.

ścią między dwoma punktami.“ Zaiste illuzya ta trwa za długo. Od czasu jak znany nam Wollaston wyciągnął najdalsze konsekwencye tej teoryi, twierdząc, że moralność jest prawdą a niemoralność kłamstwem, że w stosunkach wszystkich rzeczy są wyraźnie wypisane wszystkie reguły etyczne, nietrudno już dostrzedz jej bezsasadność. Bo weźmy jakikolwiek od niego przykład. Jeśli człowieka robię niewolnikiem, twierdzi Wollaston, to z konieczności wypowiadam przez to zdanie, że ów człowiek jest istotą bezrozumną, której samowolnie używać mogę do mych celów, jak konia lub osła. Otóż czy rzeczywiście zdanie to wypowiadam? Czy wódz hiszpański, ujarzmiający meksykańskiego lub karibskiego, jest przekowany, że ujarzmia istotę bezrozumną? Ponieważ przytem niewolnictwo w pewnych czasach i miejscach było stosunkiem uprawnionym, więc uprawnionem być mogło tylko na tej zasadzie, że albo każdy niewolnik był istotą bezrozumną, albo błędnie za taką go uważano. Ani jedno ani drugie nie potwierdza się w faktach. Zresztą sięgnąwszy do gruntu kwestyi, spytajmy: czy brak rozumu w jakiejś ludzkiej istocie jest moralnym powodem i racyą niewolnictwa? Jestto coś podobnego, jak gdybyśmy prawo zabijania jeleni uzasadniali argumentem, że one nie noszą rękawiczek i nie zawierają kościelnych ślubów.

Głównem źródłem teoryi moralnych praw natury, ich powszechności i niezmienności, była fałszywa hypoteza, że człowiek obdarzony jest osobną władzą umysłową zwaną rozumem, że władza ta jest u wszystkich ludzi jednakowa, że zatem stworzone przez nią reguły postępowania muszą być również wszędzie jednakie. Przelotną tylko uwagą zsprzeczyć mogę pierwszą część tego twierdzenia co do tożsamości rozumu u wszystkich ludzi. Wszyscy prawie podróżnicy świadczą, że umysłowość dzikich jest w wielu względach całkiem od naszej różną. Dość zresztą rozebrać rozmaite ich pojęcia przyrodnicze. Badacze psychicznej patologii utrzymują, że obłąkanie polega na fałszywem wnioskowaniu, na wyprowadzaniu takich konkluzyi, które się sprzeciwiają prawidłom zdrowej logiki. Nawet znając naturę obłędu, często nie możemy przewidzieć jego rezultatów. Bo zkądże np. spodziewać się można, że waryat, mieniący się messyaszem, będzie napadał dorożkarskie konie? (Maudsley). Analogiczne wypadki zdarzają się w umysłowem życiu ludów pierwotnych, z tą

jednak ważną różnicą, że tam nie choroba, lecz duchowe niemowlęctwo rodzi niedsotateczne wnioski. Kiedy Labilladière pytał raz Tongajczyków o wyraz, znaczący w ich języku „milijon," pytanie to wydało im się bezrozumnem. Na wyższe cyfry odpowiadali kpinami lub grubijaństwami, które nieopatrzny badacz, zapomniawszy, że ich rozum może się wznieść do pojęcia kilku zaledwie jednostek, spisał i ogłosił jako tablicę tongajskiego liczenia (Tylor). Missyonarze niejednokrotnie przekonywają się ze smutkiem, że największe wysiłki nie pomogą w objaśnieniu dzikiemu prawd, przechodzących miarę jego umysłowości. Nie ma na świecie tak wymownego popularyzatorskiego talentu, któryby Buszmanowi wyłożył cztery działania arytmetyczne. A jeżeli przytem zauważymy, że nawet i koło nas istnieją najrozmaitsze odmiany rozumów, dostępnych tylko dla właściwej im logiki, to wiara w rozum jednorodny u wszystkich ludzi odsłoni nam całą swą ułomność. Kto się uparcie tej wiary trzyma, niech sprobuje, jeśli jest materyalistą, dowieść równie jak on ukształconemu idealiście, że całe istnienie jest wynikiem przemian ruchu i materyi.

Wszakże przypuśćmy, że jest specyalna umysłowa władza, która się rozumem zowie i że w każdym człowieku jednakowo działa; czy i wtedy możemy zawnioskować, że ona tworzy powszechne i niezmienne prawa moralne? Bynajmniej. Naprzód bowiem przekonaliśmy się na faktach, że prawa te nie wszędzie i nie zawsze są jednakowe, a powtóre nawet taki ogólny rozum układać ich nie może. Rozum, jeżeli go weźmiemy jako organ poznania, przekonywa nas tylko o tem, co jest, ale bynajmniej nie jest źródłem popędów woli. Wyobraźmy sobie człowieka, stojącego na najniższym stopniu moralnego rozwinięcia, którego rozum doświadczeniem nauczył, że pewna roślina jest trująca. Czy to poznanie przyczyny i skutku jest dla niego poznaniem obowiązku, wzbraniającego truć kogoś tą rośliną? Nie. Obowiązek musi mieć inne źródło, gdyż z samej wiedzy o jakimś fakcie wyprowadzić się nie da. Bez wątpienia, jeśli wiem, że strychnina truje, nie nakarmię nią innego człowieka, ale powstrzymują mnie od tego nie własności strychniny, ale moralne prawo lub uczucie, które zabijać mi nie pozwala. W samem fizycznem zjawisku nie tkwi jeszcze żadna powinność ograniczająca naszą wolę. Dla tego to, mimo złudzenia wielu filozofów, prawdy moralne

nie dadzą się udowodnić z taką ścisłością, jak matematyczne. Jeśli ktoś powie, że kąt ostry jest większy od prostego, to przyłożeniem do siebie figur możemy go natychmiast o błędzie przekonać. Ale jeśli dziki twierdzi, że jednożeństwo jest zwyczajem małpim i ubliża człowiekowi, nie mamy środka dowiedzenia mu niemoralności tej zasady. Bo chociaż powołamy się na obowiązującą u nas regułę, to on spyta, dla czego właśnie nasza reguła ma być słuszną? Powiedzmy Nowozelandczykowi: nie powinieneś ludzi na własny użytek zabijać—on zagadnie: dla czego? Bo morderstwo jest występkiem. Dla czego? Bo człowiek nie ma prawa odbierać życia drugiemu. Dla czego?... Tego pytania już nie zbijemy żadnym dowodem, a chociażbyśmy jeszcze jakiś wynaleźli, to i ten nowy będzie potrzebował uzasadnienia. Helvetius bardzo trafnie illustruje tę argumentacyę bez ratunku następującym przykładem. „Jak by się bronił dziki mieszkaniec myśliwskiego obwodu, gdyby go inny chciał zeń wypędzić? Co za prawo masz—rzekłby pierwszy—wypędzać mnie z tego obwodu? A z jakiegoż tytułu ty mienisz się jego posiadaczem?— spytałby drugi. Przypadek tu mnie zaprowadził—odpowie słabszy. Ziemia należy do tego, który ją pierwszy zajął, a na tej ja mieszkam. —Cóż to za prawo pierwej zajmującego?— odrzeknie silniejszy. Jeżeli ciebie przywiódł w to miejsce przypadek, to on również dał mi siłę, ażeby cię ztąd wygnać. Któremu z dwu praw należy się pierwszeństwo? Chcesz poznać całą wyższość mojego? Wznieś oczy ku niebu: widzisz, jak orzeł dusi gołębia? Zwróć je na ziemię: widzisz, jak lew rozdziera jelenia?" [1]).

Brak rozumowych argumentów, zdolnych stanowczo rozstrzygnąć jakikolwiek etyczny spór, wykazuje z równą trafnością Austin. Dziki—są jego słowa—spotkawszy myśliwego ze zwierzyną, zabija go i łup mu kradnie. Tymczasem znowu jego napada inny strzelec, którego on również zabija. Otóż pytanie, czy dziki dostrzega różnicę między temi dwoma morderstwami? Z pewnością nie. Bo zna tylko obowiązki sprawiedliwości i ludzkości względem członków swego pokolenia, ale nie zna ich po za niem [2]).

---

[1]) *De l'homme*, T. I, chap. VIII, 251.

[2]) *Lectures on Jurisprudences* V. I, 82—83, cytow. u Lecky'ego, *Hist. of Europ. Mor.* ch. I.

Że każde prawo moralne, bez względu na jego sankcyę, nie jest ubezpieczone żadnym w ostatniej instancyi decydującym dowodem, możemy się bardzo łatwo przekonać, rozebrawszy dwie analogiczne reguły z różnych etycznych kodeksów wyjęte. I tak w Indyach istnieje religijno-obyczajowy zakaz, według którego: „nie wolno się kąpać w poświęconych stawach świątyń, ani czerpać z nich wody, ani poić nią psów." Jeśli spytamy się dla czego? Indyanin odpowie nam, że „w tej wodzie myją się bramini i przeglądają się bóstwa." Nic więcej nad to przytoczyć nie może. Ile zaś w tej odpowiedzi brakuje dla przekonania nas o powinności czci dla tych stawów, obliczyć możemy z tego, że zasłonięci przed karą lub zemstą w potrzebie wykąpalibyśmy w nich siebie i psa bez żadnych wyrzutów sumienia. Podobnież i w Europie istnieje prawo co do wód święconych. Chociażbyśmy jednak wyłożyli Indyaninowi racyę tego prawa, on by nie czuł żadnego skrupułu umyć się we wszystkich europejskich kropielnicach. Zwróćmy uwagę na jeszcze jeden fakt. Cała nasza praktyczna Etyka wspiera się na zasadach chrystyanizmu. Jeżeli więc on rzeczywiście od początku aż dotąd pozostał w swych moralnych prawach niezmiennym, to w jego przeszłości nie powinno być przykładów takiego ulegalizowanego postępowania, którego by dzisiejsza nasza moralność nie zatwierdziła. Tymczasem przykładów tych jest bez miary, a my wybierzmy chociaż jeden. Nikt nie zaprzeczy, że religijne tortury i processy przeciw czarownicom w wiekach średnich odbywały się na zasadzie praw moralnych. Nieopisana zgroza przenika nasze uczucia, gdy zajrzymy do historyi i przekonamy się, na co te prawa wtedy pozwalały i co podnosiły do godności obowiązku. Jeśli czarownica była uparta, stosowano do niej pierwszą i najskuteczniejszą metodę. Wtłaczano jej w usta uzdę lub knebel z czterema zębami; opasywano na około głowy i przywiązywano z tyłu do muru w ten sposób, ażeby nie mogła się położyć. W tej pozycyi stać musiała kilkanaście dni, nie zamykając oczu; specyalni stróże ciągle jej powieki otwierali. Często przytem nabijano jej ciało szpilkami. Ponieważ zaś w Szkocyi rozeszła się pogłoska, że czarownica nigdy się nie przyzna, dopóki pije, więc skazywano je także na zabijające pragnienie. Męczarnie te wystarczały w zupełności do złamania ciała i ducha uwięzionych. Były jednak inne jeszcze skuteczniejsze, mianowicie przyrządy do

miażdżenia kości i żelazne formy do powolnego smażenia. Zdarzało się czasem, że nieszczęśliwe ofiary, zaszrubowane w kleszcze lub połamane, kilkanaście dni przebywały w tych piekielnych torturach [1]), Dodać przytem trzeba, że jednocześnie ukazywały się niezliczone traktaty, usiłujące rozumowemi argumentami usprawiedliwić całe to postępowanie. Jeżeli zaś przypomnimy sobie, ze starożytność takich religijnych tortur prawie nie znała, że nowsze czasy odtrącają je z oburzeniem i uważają za zbrodnię, to teorya powszechności i stałości praw moralnych, jak również hypoteza wyprowadzająca je z rozumu, jako u wszystkich ludzi jednorodnego organu, do reszty straci w oczach naszych swój kredyt. Czytając dzieje średniowiecznych oprawców religii, zaledwie wyobrazić sobie możemy, ażeby ludzie, którzy za największą poczytywali sobie chwałę „wynalezienie tortury zupełnie pozbawiającej snu więźniów" [2]), mogli należeć do jednego z nami rodzaju, posiadać tenże sam rozum i też same uczucia.

Wspomniałem wyżej, że nawet Locke wierzył w możliwość matematycznego udowodnienia powszechnych praw moralnych. Że jest to złudzenie, przekonaliśmy się z przytoczonych faktów a teraz ostatecznie potwierdzimy sobie to przekonanie własnemi słowami Lockego. „Że ludzie—powiada on—umów swych dotrzymywać powinni, jest bez wątpienia ważną i niezaprzeczoną regułą moralności. A jednak, jeśli spytamy chrześcijanina, dla czego nie należy łamać danego słowa, to on jako dowód przytoczy, że Bóg, który w swem ręku ma wieczne życie i śmierć, tego od nas żąda. Jeżeli znowu spytamy się Hobbesistę, odpowie, że tego wymaga ogólne dobro, że Leviatan cię ukarze, gdybyś tego nie zrobił. Jeżeli wreszcie spytamy którego ze starych pogańskich mędrców, ten nam odrzeknie, że gdybyśmy inaczej postępowali, obrażalibyśmy godność człowieka, sprzeciwialibyśmy się cnocie i najwyższej doskonałości ludzkiej natury" [3]). Jeśli więc rozmaici ludzie rozmaite przytaczają dowody na poparcie jednej

---

[1]) Szczegółowy obraz tych tortur i ich historyi podaje Lecky w I rozdziale swojej *History of the rise and influence of the spirit of Rationalism in Europa*, 1866. Vol. I.

[2]) *Tamże*, inne szczegóły. Chap. III. Pokrewne stosunki historyczne u nas rozebrałem w rozprawce: *O prześladowaniu dyabła w Polsce (Przegląd Tygodniowy*, 1877).

[3]) *Essay*, B. I, II, § 5.

i tejże samej prawdy a przytem wcale jej bez zarzutu nie uzasadniają, to trudno twierdzić, że ona jest z matematyczną pewnością dowiedziona.

Sumując wszystkie szczegółowe wypadki rozumowania w tym rozdziale, otrzymujemy w rezultacie ten tylko wniosek, że:

ponieważ prawa, uznane za moralne, przedstawiają szereg od miejsca i czasu zależnych odmian, w jednej zaś ogólnej normie ani nie istniały, ani na podstawie niewzruszonych dowodów ułożyć się nie dadzą, stałemi więc i powszechnemi być nie mogą.

Na tym wniosku kończy się krytyczna i negatywna część naszego zadania, a otwiera się pozytywne jego rozwiązanie.

V.

Pierwotne popędy.

„W tajemnicy tkwi święte źródło moralności. Wskazywać jego początek, objaśniać jak powstaje, gdzie się rodzi, z jakich dopływów się składa, jakie ma spadki—jest to niszczyć cały jego urok." Takie ostrzeżenie wypowiedział niedawno francuski filozof [1]), walcząc przeciwko etycznej analizie Darwina. A my właśnie zamierzamy wejść na drogę zagrodzoną tem ostrzeżeniem? szukać źródła moralności, *a więc* zniszczyć jej urok? Bądź spokojny czytelniku, chyba że, jak p. Caro, kochasz się w tajemnicy i wtedy odsuń tę pracę. Jeśli wszakże jesteś ciekawy bez bojaźni i możesz każdą zagadkę badać bez wyrzutów sumienia, to daruj mi, gdy mojemi słabemi siłami „uroku" francuskiego moralisty, mimo chęci, „zniszczyć" nie zdołam.

Ale przystąpmy do rzeczy.

Jeżeli człowiek, przyszedłszy na świat, gotowych, niezmien-

---

[1]) *E. Caro, La démocratie devant la morale de l'avenir* (*Rev. d. deux mondes*, 1 Nov. 1875), 13. Cała ta rozprawa zasługuje na uwagę, jako próba szczególnej logiki umysłów, na pozór ścisłych. „Analiza idei sprawiedliwości, jaką zrobił Darwin—powiada między innemi Caro—niszczy istotę i charakter tej idei. Ani obowiązek, ani prawo nie może wyniknąć z tego nagromadzenia kolejnych zjawisk, z których każde przedstawia tylko jeden stopień przemiany instynktu, będącego znowu wynikiem wielu aktów refleksyi." Zrzeczmy się chęci zrozumienia ostatnich słów i spytajmy pierwszych: co byłaby warta analiza chemiczna topazu, gdyby nie „niszcząc" go, oznaczyła jego skład? Z czegóż możemy wywnioskować „prawo i obowiązek," jeśli nie „z kolejnych zjawisk?" Z czystego, przedystylowanego rozumu? I takiej drogi nie należy amatorstwua zmykać, ale można mu jej nie zazdrościć.

nych i powszechnych praw moralnych nie znalazł i jeżeli one okazały się dla jego życia konieczne, to musiał je sam, świadomie czy bezwiednie, sobie stworzyć, Jeżeli zaś natura nie obdarzyła go żadnym specyalnym do tego organem, to mógł je stworzyć tylko mocą tych popędów, które od niej posiadał. Pytanie więc, jakież są te pierwotne, zasadnicze objawy woli człowieka? Jest jeden bardzo wyraźny, którego mu nikt nigdy nie zaprzeczył, mianowicie miłość dla siebie, pragnienie swego dobra—*samolubstwo*; drugi, który mu niemal powszechnie przyznano, t. j. miłość innych, pragnienie ich dobra—*współczucie*.

Rozpatrzmy je z osobna.

A) Samolubstwo.

Hilary pragnie posiadać dostatki; pracować nie chce lub nie umie; ma sposobność zbogacenia się złodziejstwem, więc kradnie; *Ambroży* otrzymał w spadku pieniądze i postanowił je pomnożyć lub utrzymać, nie dzieląc się z nikim; *Lucyan* chce koniecznie dobić się wielkiego znaczenia przez ciąg swego pobytu na ziemi. Czy wszyscy trzej są samolubami? Przecież każdy dąży w innym kierunku a nadto jeden krzywdzi innych, dwaj drudzy nie? Bądźmy uważni. Mimo różnic w dążeniach, niepodobna zaprzeczyć wyraźnej między niemi wspólności. Wszystkie mianowicie zbiegają się nie w celach, lecz w punktach wyjścia. Złodziej, skąpiec i karyerowicz, chociaż postępują odmiennie, ulegają jednemu natchnieniu, własnej korzyści.

O ile wiadomo umysł ludzki nie wynalazł dotąd ani jednej takiej siły, którąby można uważać za istotnie pierwotną, gdyż wszystkie znane, nawet wtedy, gdy ich od żadnej ogólniejszej wyprowadzić nie umiemy, są niewątpliwie pochodne. Wszystkie więc czyny, z samolubnych pobudek płynące, nie mają osobnych źródeł psychicznych, ale należą do wspólnego. Idzie więc tylko o to, ażeby oznaczyć najogólniejsze, t. j. takie, któreby mieściło w sobie jak najwięcej pokrewnych pobudek i najbardziej zasługiwało na tytuł pierwotnego. Odnaleźć je możemy tylko w rozbiorze różnostronnych a jednorodnych przykładów, z których nam wysnuje się definicya dla samolubstwa.

Wystawmy sobie dwóch ludzi, z których każdy postanowił dojść do wielkiego majątku. Jeden z wytężeniem pracuje, nie

pomija żadnej sposobności, którąby mu godziwie usłużyć mogła, stara się jak najlepiej sprzedać każdą chwilę swego życia, ogranicza się w potrzebach, skąpi wszystkim najmniejszej pomocy, słowem nie zwraca uwagi na nic, tylko na swój cel i otwarte do niego przejścia. Drugi robi mniej więcej toż samo, tylko że nie gardzi nawet ścieżkami krętemi, nadużywa cudzej ufności, kradnie zasłonięty przed kodeksem, wyzyskuje nawet ubóstwo i nie zwraca żadnej uwagi na środki, które go do celu prowadzą. Dobierzmy jeszcze jeden typ. Jest bogacz, który posiadł wielkie mienie i równą wiedzę. Nie znosi całego rodzaju dwurękich; zamknął się więc w swojem ustroniu i nie dopuszcza do siebie nikogo, nie wspomaga swego narodu ani materyalnie ani umysłowo. Jak nazwie powszechna opinija tych ludzi? Samolubami, bez względu na to, że widzi znaczną między niemi różnicę. Czy jednakże nazwie wszystkich niemoralnemi? Nie wszędzie, a może nawet nigdzie. Dla czegóż jednak samolubstwo, w naszej zwłaszcza etyce, jest zawsze przedmiotem moralnego prześladowania? Widzieliśmy w historycznym rozdziale, jak surowe ściągało ono na siebie zarzuty ze strony filozofów. „Egoizm—powiada Schopenhouer—jest kolosalny, przekracza świat. Bo gdyby jednostce dano do wyboru jej, albo całego świata unicestwienie, nie potrzebuję mówić, na którą by on się stronę w większej części ludzi przechylił. I dla tego każdy uważa się za punkt środkowy świata, wszystko do siebie odnosi i wszelkie zdarzenia, największe przewroty w losach narodów miezry własnym interesem i przedewszystkiem myśli o nim, chociażby był jak najmniejszy i najbardziej oddalony. Niema większego kontrastu nad ten, jaki istnieje między wielkiem i wyłącznem zajęciem się sobą, a obojętnością, z jaką zwykle inni na nas patrzą. Ma to nawet swoją komiczną stronę, gdy widzimy niezliczone jednostki, z których każda, przynajmniej we względzie praktycznym, siebie uważa za rzeczywistość a innych za proste widma. Pochodzi to ostatecznie ztąd, że każdy się ma *bezpośrednio*, innych zaś *pośrednio*, przez wyobrażenie o nich w swej głowie. Bezpośredniość więc utrzymuje się przy swojem prawie... Jedyny świat, jaki wszyscy rzeczywiście znamy i wiemy o nim, nosimy w sobie, jako nasze wyobrażenie i dla tego uważamy się za jego środek. Ztąd każdy jest dla siebie wszystkiem we wszystkiem; poczytuje się za posiadacza całej rzeczywistości i nic dla niego nie może być

ważniejszem nad niego. Podczas gdy w subjektywnem mniemaniu jego osoba przedstawia się w kolossalnej wielkości, w objektywnem schodzi prawie do niczego, mniej więcej do $^1/_{1\,000\,000\,000}$ dziś żyjącej ludzkości. Wie on przytem dobrze, iż ta właśnie jego wszystko przeważająca osoba, ten mikrokosmos, którego makrokosmos jest tylko modyfikacyą albo cechą, a więc cały jego świat zginie przez śmierć, która jest dla niego równoznaczną ze zniknięciem wszechświata. To są pierwiastki, z których na podstawie chęci życia wyrasta egoizm, dzielący człowieka od człowieka szeroką przepaścią. Przeskoczy ją który na pomoc drugiemu, to jest cud, który wzbudza podziw i zyskuje poklask" [1]). Całe to określenie samolubstwa jest bezwątpienia bardzo trafne i wymowne, ale jeżeli on jest tak potężną i wszystkie inne pokonywającą właściwością natury ludzkiej, dla czego rodzi, według Schopenhauera, tylko „antimoralne pobudki?" Jest to rzeczywiście nadzwyczaj dziwnem i doprawdy nie ma w Psychologii charakterystyczniejszego nieporozumienia. Bo nawet ustami najniezależniejszych swych badaczy twierdzi ona, że człowiek otrzymuje pewne przyrodzone popędy woli, będące niejakiemś zboczeniem, wyjątkowem kalectwem, lecz normalnem i najpowszechniejszem jej prawem, a jednocześnie dowodzi, że popędy, stanowiące zasadniczy charakter ludzkich pobudek są niemoralne. Z tego więc wypada prostym wnioskiem, że ludzie rodzą się z gotowym wstrętem do etycznego dobra, że nawet w uczciwości swojej są to tylko obłaskawione lub przymusem skute dzikie zwierzęta. Jeżeli tak jest, to nasuwa się niewytłomaczona zagadka, jakim sposobem przy swych antimoralnych usposobieniach stworzyć mogli moralne prawa? Jakim sposobem wilki mogłyby zdobyć się na ustanowienie postów? Albo więc samolubstwo nie jest tylko antimoralnym popędem, albo nie stanowi tak potężnej i powszechnej siły w naturze człowieka. Trzeba nam się w tym względzie zdecydować.

Najważniejszem znamieniem samolubstwa jest dbałość o osobiste dobre i obojętność na cudze. Rozumie się, że ten jego kierunek napotyka z konieczności opór w innych otaczających je samolubstwach, mających takież same dążenie. Jeżeli więc zwa-

---

[1]) *Die beid. Grundpr.* 197 i n. Porówn. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I Bd. IV Buch, § 61.

żymy, że każdy ruch samolubny wyzywa przeciw sobie czynne przeciwdziałanie ugrupowanych koło niego pragnień, gdyż albo nie przynosi im żadnej korzyści, albo posiadaną wydziera, i że sympatya lub antypatya zbiorowa przeważa i decyduje w wyrokach o wartości czynów, to łatwo pojmiemy, dla czego pobudki samolubne zawsze ściągały na siebie najwięcej zarzutów i niechęci.

Ponieważ każda jednostka pragnęłaby osiągnąć możliwie najwyższą summę szczęścia, chociażby kosztem szczęścia innych, nic zaś jej w tym pragnieniu bardziej nie powstrzymuje, jak pragnieni a innych, więc złorzeczy w nich temu, co głównie ceni w sobie, bez uwagi na to, że ograniczając innych, jednocześnie głosuje mimowolnie i mimowiednie za ograniczeniem siebie. Biorąc tę sprawę ze strony historycznej, im niżej zstępować będziemy po szczeblach cywilizacyjnego rozwoju, tem większe znajdziemy ujarzmienie samolubstwa. Zwolna bowiem dojrzewająca świadomość coraz jaśniej wskazuje błędy i klęski takiego ujarzmienia. Tym, którzy na temata złudzeń Rousseau'a fantazyować nie chcą i nie mogą, wiadomo, że największą niewolą dla jednostki jest najsłabsze zorganizowanie społeczne, i że ludy pierwotne, mimo pozornej swobody, podlegają najdotkliwszemu uciemiężeniu. Gnębi ich bowiem z jednej strony bojaźń, grożąca z każdego przedmiotu źle pojętej, uduchownionej przyrody, a z drugiej nieokiełznana samowola żyjących wspólnie indywiduów. Wyobrąźmy sobie trwogę dzikiego, który w kamieniu, drzewie, zwierzęciu, widzi albo istotę wszechmocną, albo wrogą, którego nic nie uchroni od łupiezkiej lub morderczej ręki człowieka, a domyślimy się jak rozkoszną jest owa, jeszcze dziś wysławiana, wolność ludzi żyjących w stanie natury. Nie może być wolności tam, gdzie nie ma jednostkowego bezpieczeństwa, a bezpieczeństwo nie powstaje od razu, lecz jest wynikiem bardzo długiego przerabiania się i utrwalania społecznych stosunków. Chociaż więc koczująca gromada osiedli się i rozpocznie życie uporządkowane, jej indywidua muszą uledz despotyzmowi massy i religii, z których każda stara się stłumić popędy samolubne. Nie sięgając zbyt daleko po dowody, możemy je poczerpnąć z okresów cywilizacyi historycznie znanych. W Grecyi jednostka była bardziej zależną społecznie niż religijnie, i dla tego samolubstwo wystąpiło wyraźnie w systematach etycznych pod postacią idei szczęśliwości. Państwo wymagało wielkich ofiar od miłości własnej, religija pozosta-

wiała tak szeroką swobodę, że w jej granicach ukazać się mogły najrozmaitsze teorye eudemonizmu. Gdy potem węzły socyalne się rozluźniły, uwolnione z zależności od nich samolubstwo wyraziło się otwarcie przez usta cyrenaików, epikurejczyków, cyników i stoików. Religija wieków średnich, silnie spoiwszy rozłożone społeczeństwa, znowu skrępowała samolubstwo więzami dogmatów, zaprzeczających moralnej godności wszystkim jego popędom. Według niej, człowiek nie powinien niczego dla siebie pragnąć i o nic się nie starać. Proch, miotany wichrem samowoli, to jego symbol. Średniowieczny ascetyzm znienawidził bez litości wszystkie samolubne popędy, każdą duszę roztopił w ziemskiej i nadziemskiej ofierze i za konieczny warunek jej zdrowia postawił chorobę ciała. W historyi starożytnej często spotykamy przykłady poświęcania jednostek dla dobra społecznej grupy, państwa. Mordowano własne dzieci, jeżeli tego wymagała korzyść ogółu. Zwycięztwa wojenne, deszcze, wiatry, trwałość umów—zapewniano sobie krwią ludzką. Tenże system ukazał się później pod inną postacią, w bezpośrednim stosunku jednostki do bóstwa. Na pozór nie ma różnicy w tym względzie między światem pogańskim i chrześcijańskim, a jednakże istnieje znaczna. Pierwszy nie odmawiał praw samolubstwu, tylko mu je odbierał, ile razy chciał przez nie pozyskać łaski bóstwa dla całego społeczeństwa; drugi ich nigdy nie uznawał i to bynajmniej nie dla celów socyalnych, lecz wyłącznie religijnych. Nie ulega wątpliwości, że w obecnej organizacyi narodów cywilizowanych interes jednostkowy posiada znaczniejsze przywileje, musi jednakże dźwigać jeszcze ciężkie jarzmo religijne i społeczne. Postęp moralny nie wywiał w zupełności z naszych stosunków średniowiecznego swędu. Do dziś samolubstwo jest nawet przez bardzo wolnomyślnych filozofów pierwiastkiem ze spisu etycznego wyłączonym.

Podręczniki wyliczają długi szereg myślicieli, którzy źródło moralności upatrywali w samolubstwie. Jeśli wszakże przypomnimy sobie nasz rys historycznego rozdziału, przekonamy się, że mniemanie to grzeszy znaczną przesadą. Rzeczywiście bowiem takich tylko było wielu, którzy źródło *czynów* ludzkich odnosili do tego źródła. Jest to zaś wielka różnica przypisać pewnym popędom moralność a skuteczność; gdyż jeżeli przypuścimy nawet, że człowiek przedewszystkiem słucha natchnień samolubnych, to z tego jeszcze bynajmniej nie wynika, że z nich czerpie moral-

ne pobudki. Podobne przypuszczenie wcale nie przeszkadzało, zarówno religijnym jak i niereligijnym, filozofom stawiać samolubstwa na jednym poziomie z niemoralnością.

Teorye etyczne, zaliczane zwykle do kategoryi egoistycznych, rozbiegają się w dwu bardzo odmiennych kierunkach. Jeden z nich uważa moralność za rezultat walki nieprzyjaznych sobie samolubstw, które dla własnego interesu się godzą i do równowagi układają; drugi—za naturalną ich zgodę, niepoprzedzoną żadnem starciem, a wywołaną tem przekonaniem, że dobro ogólne jest warunkiem dobra jednostkowego. Różnica tych kierunków na tem polega, że w pierwszym samolubstwo występuje jako siła nieprzyjacielska i moralnie ujemna, w drugim — jako pokojowa i dodatnia. Wspomniałem na właściwem miejscu, że oba nie tłomaczą nam dostatecznie moralnych zjawisk, tu jednak zauważyć trzeba, że ostatni przyznaje popędowi samolubnemu moralną rolę. Przyznanie to ma z tego względu wartość, że wciąga nas do zbadania, czy popęd ten, chociaż etycznie prześladowany i piętnowany, nie bierze jednak udziału w powstawaniu praw moralnych. Mając za sobą tradycyę mniemań, które rozstrzygały to pytanie twierdząco, tem śmielej możemy do rozwiązania go przystąpić.

Poznawszy chociażby tylko zacytowane w poprzednim rozdziale fakta, nie będziemy ani na chwilę wątpić o znanem etnologicznem spostrzeżeniu, które nas uczy, że im niżej zstępujemy w uszczeblowaniu cywilizacyi, tem wyraźniej dostrzegamy w człowieku działanie popędów samolubnych. Jeśli spytamy Australczyka—powiada Eyre—dla czego stara się o kobietę, to zwykle odpowiada: „dla tego, ażeby mi dostarczała drzewa, pożywienia, wody i nosiła za mną moje mienie" [1]). Prawie wszyscy podróżnicy zapewniają, że tak zwani dzicy zawierają związki małżeńskie z samolubnych jedynie względów. Jak widzieliśmy, kradną oni kobiety, wloką do lasu i zapraszają się wzajemnie do tej rozkoszy, jak do spożycia zwierzyny lub ryby. Północni Amerykanie walczą o kobiety, a najsilniejszy z zapaśników jest najszczęśliwszym i najprawowitszym jej mężem. Cytowany przez Lubbocka Richardsohn znał silnego mężczyznę, który odbił swym współtowarzyszom wiele kobiet. Nie będę mnożył dowodów,

---

[1]) Lubbock, *Orig. of Civil.*

gdyż wyżej poznane mogą nam i w tym razie usłużyć, a zresztą każdy je sobie zgromadzi łatwo z pola etnologicznych badań. W miarę jak postęp się wznosi, popędy samolubne się kryją, tak że w naszych społeczeństwach nieraz z trudnością dostrzedz je można [1]).

Trudno byłoby dziś wskazać jakąkolwiek umiejętność, któraby od wystąpienia Darwina nie liczyła nowego w swych dziejach zwrotu. I Etyka więc, chociaż nie aprioryczna, zawdzięcza mu wiele niezmiernie głębokich spostrzeżeń. Darwin bowiem niemal pierwszy dokonał ściślejszej analizy uczuć moralnych ze stanowiska teoryi rozwoju. Poprzedni, a głównie współplemienni mu badacze zajmowali się wprawdzie taką analizą, ale zawsze brali człowieka abstrakcyjnie, bez uwzględnienia jego duchowych przemian. Mniemano bowiem, że on tym przemianom nie ulega, że więc wnioski, wyprowadzone z natury ucywilizowanego Europejczyka, stosują się całkowicie do Papuasa lub Irokeza. Błąd ten podzielali nawet tacy genijalni myśliciele, jak David Hume. „Ludzie—powiada on—są we wszystkich czasach i miejscach tak dalece jednakowi, że historya nie przedstawia nam nic nowego lub zadziwiającego” [2]). Dopiero Darwin, przeniosłszy w dziedzinę uczuć moralnych swą zasadę stopniowego i ciągłego rozwoju, złożył podstawę do historyczno-genetycznej metody etycznych badań. W kwestyi, na tem miejscu nas obchodzącej, stawia on następujące rozumowanie:

Porównywając rozmaite w człowieku działające popędy, dostrzegamy, że jedne są silniejsze, drugie słabsze. Do pierwszych należą popędy społeczne. Trudno wszakże twierdzić, ażeby one same przez się działały energiczniej, lub ażeby ich wpływ w skutek długiego nawyknienia stał się potężniejszy od innych popędów, jak np. instynku samozachowawczego, uczucia głodu, zemsty itd. Jeśli zaś między odmiennemi popędami wywiąże się spór, i egoi-

---

[1]) Tu należy się uwaga. Popędami samolubnemi nazywam takie, które zwykle oznaczane są mianem egoistycznych. Dopóki więc tym ostatnim nie nadam odmiennego znaczenia, muszą, zwłaszcza w cytatach, ciągle z pierwszemi się zamieniać. Również później okażę, iż jakkolwiek przedtem powiedziałem, że z wzrostem cywilizacyi rozszerzają się prawa samolubstwa, tu zaś twierdzę, że jego ujawnianie się jest odwrotnie proporcyonalnem do rozwoju cywilizacyi, sprzeczność między temi zdaniami jest tylko pozorną.

[2]) *Enquiry*, VIII.

styczne odniosą w nim zwycięztwo nad społecznemi, co często się zdarza, powstaje wtedy niezadowolenie, gdyż chwilowo zwyciężone, ale ustawicznie trwające, silniejsze popędy społeczne zaraz się odzywają i mszczą swój ucisk. To właśnie stanowi istotę sumienia [1].

Takim jest w krótkości zawarty wywód Darwina. Jeżeli mu się uważniej przypatrzymy, ukaże nam w jednej stronie swą słabość. Naprzód trudno pojąć, jakim sposobem popędy społeczne *silniejsze* zwyciężane być mogą przez egoistyczne *słabsze*? Zwycięzki popęd musi być silniejszym od zwyciężonego, bo inaczej by go nie pokonał; ponieważ zaś Darwin sam przyznaje, że popędy egoistyczne najczęściej utrzymują się przy zwycięztwie, więc też muszą być silniejsze. Nadto w widocznej z sobą niezgodzie, zaliczywszy raz popędy społeczne do silniejszych, potem znowu egoistycznym przypisuje nad niemi przewagę. Jaskółki, gdy nadejdzie chwila ich odlotu, mimo przywiązania do dzieci, opuszczają je w gniazdach i wędrują. W fakcie tym widzi Darwin zwycięztwo chwilowo wzmocnionego popędu słabszego (egoistycznego) nad silniejszym (macierzyńskim). Po co to zawikłane i naciągnięte objaśnienie? Nie jestże prostszem i zrozumialszem powiedzieć, że w jaskółce popęd słabszy (macierzyński) uległ silniejszemu (egoistycznemu)? Wniosku Darwina nie popiera nawet jego teorya, według której przyrodniczy dobór wpływa na wzmocnienie instynktów. Bo przecież trudno przypuścić, że odlot jaskółki jest stanowczo korzystniejszym dla gatunku, niż opieka nad małemi. Podobnie dzieje się z człowiekiem, mówi Darwin. W chwili działania kieruje on się popędem silniejszym, a lubo nieraz może to go doprowadzić do czynów wzniosłych, *zwykle* jednak biorą przewagę popędy egoistyczne. Lecz gdy zadowolnił pragnienia zmysłowe, natenczas porównywa słabsze już stosunkowo wrażenia minione z *trwałemi* popędami społecznemi, które po chwilowem przytłumieniu występują znowu w całej mocy. Z tego to właśnie porównania wypływa zasłużona dla nas kara. Jako przykład służyć może z pomiędzy wielu ten fakt, że poczucie głodu po zadowoleniu ustaje, gdy tymczasem każde uczucie socyalne jest trwałem.

---

[1]) *The Descent of Man*, London 1871, Vol. I, chap. III i IV.

Rozumowanie to nie zadawalnia wielu pytań. Naprzód tego, które już wyżej postawiłem, mianowicie, dla czego popędy egoistyczne mają być słabsze, zwłaszcza jeśli *zwykle* biorą nad innemi przewagę? Powtóre, dla czego każdy popęd egoistyczny ma być przechodnim, a społeczny trwałym? Że np. uczucie głodu ustaje po zadowoleniu, to nie jest żadnym dowodem, gdyż w podobny sposób ustaje chęć wsparcia bliźniego, jeżeliśmy ją zadowolnili. Wprawdzie Darwin zasłania się wyrzutami sumienia, które mają niby przekonywać o trwałości i sile zgwałconych popędów społecznych, ale zapomina, że owe wyrzuty nietylko z nich płyną, ale i z czysto samolubnej bojaźni. Wiadomo przecie, że prawowierny Żyd doznałby wyrzutów sumienia, gdyby zjadł wieprzowinę, chociażby przez to ocalił życie człowiekowi. Sam zresztą Darwin przyznaje, że „trudno byłoby odróżnić w Indyaninie wyrzuty sumienia, jakie uczuwa po dotknięciu się nieczystego pokarmu a po spełnieniu kradzieży", dodając przytem, iż *„może pierwsze są silniejsze"* [1]). I to jeszcze zauważyć trzeba, że identyczne, chociaż niespotęgowane bojaźnią odzywanie się niezadowolonego popędu ma miejsce w wypadkach czysto samolubnych. Bo niechże ktoś uczyni zadość wszystkim swym instynktom społecznym a pominie uczucie głodu, czyż ono nie będzie ciągle się o swoje prawa upominać i robić mu wyrzutów?

Łatwiej zrozumiemy ułomności Darwinowskiego rozumowania, gdy wreszcie postaramy się z możliwą dokładnością określić, jakie popędy dadzą się ująć w jedną gruppę i nazwać samolubnemi?

Stosunkowo niedawno wypowiedziano bardzo prostą i widoczną prawdę, że człowiek nie może nic czuć po za sobą, tylko w sobie. Gdyby prawda ta przewodniczyła teoryom dawniejszych moralistów, stracilibyśmy może wiele ułudnych pomysłów, ale zyskalibyśmy pewnik, że skoro każdy popęd *w nas* się rodzi i działa, w prawach naszej organizacyi i potrzeb musi mieć swoje źródło. Bo powiadamy np., że istnieje chęć niesienia pomocy innym, ale czyż ta chęć powstaje gdzieś po za nami, nie w naszej istocie? Cóż to znaczy, że ona ma na celu dobro innych, kiedy przedewszystkiem musi dążyć do zadowolenia naszej własnej po-

---

[1]) *Desc. of Man.*, V. I, chap. III, 99.

trzeby? Cudze zaś dobro jest takąż samą potrzebą w nas, jak nasze własne. Porozumiejmy się na przykładach. Maurycy widzi Aurelego w nędzy i ofiaruje mu swą pomoc. Bezwątpienia pomoc ta przynosi korzyść Aurelemu, bo zadawalnia jego pragnienia, ale czyż zarazem nie zadawalnia pragnienia Maurycego? Cóż skłoniło go do tego czynu? Współczucie. Ale w kimże obudziło się to współuczucie? Przecież nie w tym, który pomoc przyjął, tylko w tym, który ją ofiarował. Weźmy inny stosunek: Maurycy kocha swoją córkę i stara się wszelkiemi siłami zapewnić jej szczęście. Córka z jego starań korzysta, ale zkąd płynie każda do nich pobudka? Z uczuć ojca. On to dogadza swojej potrzebie uszczęśliwienia dziecka, i gdyby tej potrzeby nie mógł zaspokoić, doznałby takiej samej przykrości, jak gdyby nie zaspokoił jakiejkolwiek samolubnej. Comte i Darwin przyjmują dwa odmienne popędy lub dwie ich grupy: egoistyczne i socyalne (altruistyczne). Na podział ten zgodzić się można, ale z pewnem zastrzeżeniem. Bo zaprzeczyć niepodobna, że w człowieku objawia się chęć wspólnego życia z istotami sobie podobnemi. Ale czyż nawet ta chęć nie jest egoistyczną? Dla czego egoistycznem ma być pragnienie zwierzyny, a nie jest takiem pragnienie towarzysza lub towarzyszki? W obu wypadkach idzie o zadowolenie jakiejś osobistej potrzeby, z tą jedynie rożnicą, że raz jej przedmiotem jest zwierzę lub rzecz martwa, a drugi raz człowiek. Darwin słusznie zauważył, iż „największem nieszczęściem, jakie człowieka spotkać może, jest osamotnienie" [1]. Jeżeli więc Australczyk lub Francuz, chcąc uniknąć tego nieszczęścia, łączy się z istotami sobie podobnemi, to dogadza przedewszystkiem swojej własnej potrzebie. Cywilizacya wyższa zakrywa przed nami właściwe sprężyny ludzkich czynów, ale niższa odsłania je nam w całej nagości. Kiedy Francuz kocha się w swej narzeczonej, poświęca jej całą swoją wolę, znosi największe udręczenia, pokonywa najoporniejsze przeszkody, zdaje nam się, że pobudką jego czynów jest uczucie, wolne od wszelkiej samolubnej przymieszki. Ale gdy Australczyk kradnie żonę, a uwożąc ogłusza maczugą, żeby się nie broniła, kiedy ją niżej ceni od swej dzidy i traktuje jak martwą własność, wtedy

[1]) Mówię tu naturalnie o człowieku przeciętnym, gdyż dla usposobień wyjątkowych prawdą być może zasada Rousseau'a, według którego: „rzeczywiście szczęśliwym jest tylko byt samotny". (*Un être vraiment héreux est un être solitaire*). *Emile*, Paris 1867, L. IV, 252.

dopiero widzimy jasno pierwotne i właściwe źródło małżeńsko-społecznych uczuć. Przewiduję w tem miejscu łatwo nasuwający się zarzut. Jeżeli popędy społeczne — może ktoś zauważyć — są z pochodzenia egoistycznemi, to dla czegóż pobudzają człowieka do czynienia dobrze bliźnim, gdy tymczasem właściwie samolubne pomijają ten cel zupełnie? Odpowiem na to przykładem. Czy nie nazywamy samolubem zarówno tego, który bezużytecznie chowa pieniądze, jak i tego, który je na swe przyjemności rozrzuca? A przecież każdy z nich jest w innym stosunku do pieniędzy, bo jeden je gromadzi, a drugi rozprasza. Podobnie rzecz się ma i ze stosunkiem ludzi względem siebie. Interesem jednego egoizmu może być krzywdzenie współistot, a drugiego— wspieranie ich. Zresztą sprawdzić to możemy na bardzo właściwym przykładzie. Jeżeli ktoś ma ubiór, na posiadaniu którego wielce mu zależy, to go ochrania i szanuje, a nikt chyba nie będzie utrzymywał, że dbałość ta jest objawem altruizmu dla ubrania.

Słowem więc, z jakiejkolwiek strony naturę popędów woli rozpatrywać będziemy, zawsze wyznać musimy, że 1) wszystkie działają w fizycznym i duchowym ustroju jednostki; 2) że mają swe źródło w jego prawach objawiających się jako potrzeby; 3) że są bez wyjątku egoistyczne nawet wtedy, gdy dążą do zadowolenia cudzego. Z tych wniosków ułożona definicya *egoizmu* przedstawia go jako summę wszystkich popędów woli, łączących się tem wspólnem znamieniem, że każdy jest objawem naturalnej i koniecznej potrzeby ludzkiego ustroju. Nie taję, że definicya ta różni się od zwykłych określeń *egoizmu*, a nadto nie chcę utrzymywać, ażeby sam ten wyraz był odpowiednim dla jej przedmiotu. O słowa mi jednak w zupełności nie idzie. Wybrałem taką nazwę, bo nie znam lepszej, a nowej umyślnie na ten obstalunek robić nie chcę. Dla faktów, jak dla dzieci, jest rzeczą zupełnie obojętną, jakiem je ochrzcimy imieniem; główna ważność spoczywa w tem, ażebyśmy wiedzieli, co pod tem imieniem rozumiemy. Otóż sądzę, że myśl moją dostatecznie objaśniłem. *Egoizmem* mianuję to, co dawniejsi filozofowie nazywali przenośnie *ciążeniem na siebie*, a co również, pożyczywszy od Fizyki porównania, możnaby nazwać siłą przyciągania i odpychania woli. Jeżeli zaś tak pojmujemy egoizm, to na wstępne tego rozdziału pytanie: czy on jest powszechną i głowną siłą ludzkiej woli i czy może być źródłem pobudek moralnych, musimy odpowiedzieć twierdząco, gdyż on ogarnia

wszystkie popędy człowieka i jest nieodłączną własnością jego ustroju, a zatem mieści w sobie i uczucia moralne [1]).

Słownictwo powszechnego użytku podkłada pod wyraz *egoizm* nie tak obszerne znaczenie. Przypisuje mu ono bowiem albo uczucia, krzywdzące drugich, albo obojętne na ich dobro. Odsunąwszy kwestyę popędów społecznych i altruistycznych do późniejszego rozbioru, zastanówmy się tu jedynie nad tem, czy z całej summy egoizmu dadzą się wyłączyć i ugrupować takie uczucia, któreby łączyła wspólna cecha, odpowiadająca obu tym znaczeniom? Gdyby całe istnienie posiadało ludzką organizacyę, lub gdyby na świecie był jeden tylko człowiek, wyłączenia takiego dokonaćbyśmy nie mogli. Bo zważmy, że każde nasze zadowolenie odbywa się kosztem czegoś lub kogoś, że więc gdyby cała natura posiadała podobną nam intelligencyę, nie moglibyśmy bez gwałtu naruszyć całości żadnego jej przedmiotu; tak jak znowu gdyby na całym globie istniał tylko jeden człowiek, a nie było innych, nikt nie upominałby się u niego o swoje dobro. Wtedy niepotrzebowalibyśmy nawet wprowadzać różnicy do popędów, bo żadna istota nie wprowadziłaby racyi ich podziału. Dla lepszego porozumienia się weźmy przykład. Maurycy, chcąc sobie zrobić przyjemność, zabija sarnę, która mu się w cudzym lesie pomknęła. Gdyby sarna była stworzeniem, duchowo i moralnie z nami równoznacznem i równouprawnionem, Maurycy nie mógłby jej bez-

---

[1]) Winienem zastrzedz, że podobne do wyrażonych tu twierdzenia Rousseau'a należy brać w właściwem ich pojęciu: „Źródłem naszych namiętności—według niego—początkiem i pierwiastkiem wszystkich innych, jedyną wreszcie, która rodzi się z człowiekiem i nie opuszcza go przez całe życie, jest miłość siebie—namiętność pierwotna, wrodzona, poprzedzająca każdą inną, *i której wszystkie inne są tylko w pewnem znaczeniu odmianami.* W tem znaczeniu są wszystkie, jeśli wolimy, naturalne. Lecz większa część tych odmian ma przyczyny innorodne, bez których nie miałyby miejsca, a nadto odmiany te nie są dla nas bynajmniej korzystne, lecz szkodliwe. Zmieniają pierwszy swój przedmiot i dążą przeciw swej zasadzie. I wtedyto człowiek znajduje się po za naturą i staje w sprzeczności z sobą". (*Emile*, IV, 240.) Pominąwszy niejasność tych słów, niemożliwość pojęcia „człowieka po za naturą i w sprzeczności z sobą", ważniejszem jest to, że Rousseau od szczęśliwego natchnienia, wyrażonego w podkreślonych wyżej słowach, później zbacza, obok „miłości siebie" równouprawnia, jako także uczucie pierwotne, „litość" (*pitié*), obdarowywa nią głównie „człowieka w stanie natury", ową zaś „miłość siebie", której wszystkie inne namiętności są tylko odmianami, przypisuje niemal wyłącznie dzieciom.

karnie zabić nawet w lesie własnym. Co więcej, gdyby ten przywilej posiadała każda część istnienia, nie mógłby chodzić po polu, nosić ubrania, karmić się, słowem żyć i ruszać się, bo wszystko protestowałoby przeciwko jego egoizmowi. W końcu gdyby Maurycy sam tylko egzystował, nie skrzywdziłby właściciela owej sarny, w którego lesie ją zabił. Każdy więc czyn człowieka byłby albo bez popełnienia gwałtu niemożliwym, albo też zawsze tylko samolubnym. Ale warunki naszego bytu są inne, gdyż z jednej strony nie znamy, lub nie uwzględniamy woli całego stworzenia po za naszym rodzajem, z drugiej prowadzimy więcej lub mniej ścisły rachunek z wolą tego rodzaju istot. Gdy dziś nakarmimy wołu, żeby nie cierpiał głodu, a jutro go zabijemy, żeby mieć z niego świeżą polędwicę, nikt nie upomina się o dwie nazwy dla tych dwu czynów: ale gdy dziś wesprzemy człowieka, żeby go uratować, a jutro zabijemy, żeby go okraść, każdy nazwie pierwszy czyn altruistycznem poświęceniem, a drugi samolubną zbrodnią. Ludzie zatem względem siebie, i tylko względem siebie, odróżniają pewną grupę popędów, których nie odróżniają względem całej wielkiej reszty wszechświata. Przytoczyłem na wstępie kilka illustracyi do tej grupy, z których przy pomocy dotychczasowego rozumowania wyprowadzić możemy takie objaśnienie: w egoizmie człowieka często nie istnieją, lub słabną popędy sympatyi dla cudzego dobra. Stan taki nazwijmy *samolubstwem*, rozumiejąc przez nie każdą pobudkę biernej obojętności lub czynnej krzywdy względem istot nam podobnych. To jest, wyrażając się przykładowo, samolubnym będzie ten, który albo nieszczęściu nie pomoże, albo je sprowadzi.

Z kolei staje przed nami pytanie: czy pobudki, w stanie samolubstwa zrodzone, to jest czy egoizm, wolny od popędów społecznej sympatyi, bierze udział w procesie wyrabiania się moralnych stosunków? Przed odpowiedzią wyobraźmy sobie taką społeczną grupę, w której uczucia sympatyi między stowarzyszonemi zupełnie nie istnieją lub nie działają. Czy jednakże mimo to owa grupa mogłaby się utrzymać? Niewątpliwie. Bo rozważmy wszystkie wypadki, jakie się w tem położeniu nastręczyć mogą. Przypuśćmy nawet, że każdy egoizm nie będzie się ograniczał innemi, lecz im, o ile możności, szkodził; t. j. przypuśćmy, że każda jednostka w społeczeństwie nie będzie uwzględniała dobra

innych. Koniecznym rezultatem takiego postępowania będzie doświadczenie, że inne egoizmy stawiają mu niepokonane przeszkody, lub odpłacają równem postępowaniem, które nie jest ani przyjemnem, ani korzystnem. Chociażby Aleuta nie czuł względem swych współbraci żadnej sympatyi i jedynie czychał na ich zgubę, to po pewnym czasie wspólnego życia, gdy się przekona, że oni każdy jego zamach w tym kierunku odeprą, lub go takimże gwałtem sobie wynagrodzą, z konieczności ograniczy swoją wolę do odpowiedniej normy. Ponieważ zaś konieczność tego ograniczenia trwa ciągle, nietylko przez czas życia jednej generacyi, lecz całego ich szeregu, pod jej więc wpływem każdy egoizm ulegnie takiej zmianie, jakiej wymaga możliwość istnienia społecznej grupy. Przypuśćmy teraz dalej, że ona będzie kombinacyą takich egoizmów, które już nie są dla siebie wrogie, ale są zupełnie obojętne: t. j. przypuśćmy, że każda jednostka stanie się całkiem nieczułą na dolę i niedolę innych. Wspólne życie wkrótce ją przekona, że samolubstwo jest postępowaniem dla niej samej szkodliwem, gdyż ją pozbawia pomocy innych wtedy, gdy taka pomoc jest dla niej korzystną, lub jedynie zbawienną [1]). Chociażby więc Eskimos był zupełnie bezwrażliwym na dobro swych współbraci, będzie ich w potrzebie wspierał dla samej nadziei wzajemności, przez prostą rachubę własnego interesu. Żądza przytem sławy, odznaczenia się, jest bardzo ważną samolubną pobudką do czynów altruistycznych. Analiza psychologiczna, zwłaszcza ogólnemi tylko rysami dokonywana, co właśnie tu ma miejsce, nie może wykazać szczegółowo wszystkich tych uczuć, jakie w podobnych stosunkach się rodzą, zadawalniając miłość własną cudzem uznaniem. Pochwała i nagana są to niezmiernie ważne czynniki, modyfikujące egoizm w życiu społecznem. Bo przenieśmy się myślą w dwie sytuacye, z których jedna zapewnia nam powszechny poklask, a druga powszechne złorzeczenia: czyż nie będziemy się starali zasługiwać na pierwszy, a unikać drugich nawet wtedy, gdyby czyny chwalone kosztowały nas wiele przymusu, a ganione sprawiały tyleż przyjemności? Chociażby człowiek znalazł się nagle przerzucony w jakąś społeczną grupę, do którejby nie

---

[1]) Z nowszych myślicieli znakomicie kwestyę tę objaśnia J. S. Mill w III rozdziale swego traktatu: *Utilitarianismus.*

czuł sympatyi, a nawet czuł silną odrazę, mimowolnie zacznie działać na korzyść swych nowych współtowarzyszy, jeśli oni tylko za to wynagradzać go będą objawami wielkiej czci. Spytajmy jeńca, zabranego w bitwie, czego życzy swym zwycięzcom? Z pewnością, gdyby mógł, zmiótłby ich z powierzchni ziemi jednem tchnieniem. Tymczasem niech ten jeniec spostrzeże, iż pewne czyny zyskują mu u nieprzyjaciela łaski, sympatyę, uznanie, szacunek, sławę, z pewnością będzie się starał na te dobrodziejstwa zasłużyć, o ile mu inne uczucia w tem staraniu nie przeszkodzą. Cóż dopiero mówić o takim stosunku, gdzie uprzednia nienawiść nie psuje harmonii, gdzie więc każdy egoizm łatwo się do innych przystraja?!

Całe powyższe rozumowanie uwidoczni nam się na jakimkolwiek dowolnie wybranym przykładzie. Weźmy społeczną grupę Mohikanów [1]) i przypuśćmy, że w niej nie istnieją uczucia wzajemnej sympatyi. Jeżeli tak jest, to każdy Mohikanin będzie się starał współtowarzyszów zużytkować na własną jedynie korzyść. Lecz współtowarzysze ci nie są ani roślinami, ani zwierzętami, które mu się oprzeć nie mogą, i któremi on rozporządza nieograniczenie, lecz mają równą mu intelligencyę, wolę i siłę. Jeśli więc na którego napadnie, ten obroni się sam, lub w połączeniu z innemi; jeśli go zechce okraść, nie da mu wydrzeć swej własności. Jeżeli zaś jakakolwiek operacya się uda, to pociągnie za sobą zemstę, która napastnika może kosztować więcej straty, niż zyskał w swym łupie. Zabił, to go zabiją, okradł, to go okradną.— Słowem, naznaczą granicę, której mu przekraczać nie wolno. Przypuśćmy dalej, że on przestrzega tej granicy, ale przytem zachowuje się zupełnie obojętnie względem każdej potrzeby współbraci. Nie broni ich od napaści, nie wspiera w ubóstwie, nie ratuje od głodowej śmierci; spostrzega jednak, że i oni okazują względem niego równą nieczułość. Nikt nie chce z nim żyć wspólnie, nie zasłania go przed wrogiem, nie przychodzi z pomocą w nędzy, nie służy w chorobie. Nadto samolub widzi, że współczucie jest przedmiotem powszechnej sympatyi i szacunku między jego towarzyszami, że więc brak tego współczucia— mniejsza o to, czy

---

[1]) Plemię amerykańskie, zamieszkujące wschód źródeł Mississipi i należące do związku *Delawarów.*

ono dobrowolne, czy przymuszone—jest wielką dla niego szkodą. Cóż więc mu pozostaje? Zastosować się do Schopenhauerowskiej metody: *neminem laede, imo omnes quantum potes juva* — nikogo nie krzywdź, a wszystkim, ile możesz, pomagaj. Naturalnie wszelkie wnioski, jakie z tego rodzaju przykładów i rozumowań wyprowadzić możemy, mają tylko wartość hypoteczną; gdyż ani Mohikanie, ani żadna inna grupa społeczna, nie utrzymuje się wyłącznie siłą popędów samolubnych. Człowiek jest dla człowieka bogiem—powiedział słusznie jeden z filozofów. W liczbie przedmiotów naszego pożądania i miłości ludzie zajmują najważniejsze miejsce. Pominąwszy usposobienia wyjątkowe, pokłócone z całym światem, w rodzaju ludzkim żyją i działają potężne uczucia wzajemnego przywiązania, będącego najlepszym warunkiem życia dla każdej jednostki. Niezależnie jednak od hypotecznego charakteru powyższych uwag mają one dla nas swoje pozytywne znaczenie. Mianowicie przekonaliśmy się, że nawet popędy samolubne przyjmują bardzo ważny udział przy układaniu się i regulowaniu stosunków społecznych. Przekonania tego nie powinniśmy nigdy się wyrzekać, chociażby nas od niego najgwałtowniejsze deklamacye idealizmu odciągnąć chciały. Ludzi nic łatwiej błędami nie zaraża, jak wyrazy. Nauka nigdy sobie nie poradzi z nieporozumieniami, wywołanemi ich zmiennem znaczeniem, jak również nie poradzi sobie z filozofiją tłumu, która, ugrzązłszy w przesądach, uparcie zakrywa oczy na wszelkie wyjaśnienia. Wobec niej dość wymówić wyraz *samolubstwo*, ażeby rozdarła szaty i zadrgnęła wstrętem. Tylor nie zgrzeszył wcale przesadą, mówiąc, że gdyby w jakim uniwersytecie utworzono katedrę do wykładu twierdzenia, iż dwa boki trójkąta razem wzięte są mniejsze od trzeciego, i na to znaleźliby się wyznawcy. Cóż dopiero mówić o tych wypadkach, gdzie błąd nie występuje tak jasno, lecz zasłania się najrozmaitszemi wątpliwościami! Bo nie należy przytem zapominać, że umysły, słabą wiedzą rozjaśnione, nie lubią i nie mogą do jednego źródła odnosić kilku jego wypływów. Dla nich najlepiej i najzrozumialej, gdy każdy objaw ma swoją specyalną, od innych niezależną siłę twórczą. Gdy powiemy, że w człowieku siedzi dusza, obdarzona trzema zmysłami: rozumem, uczuciem i wolą, że nad matematycznem zagadnieniem pracuje inna władza, a nad posągiem inna, że ministeryum woli ma kilka osobnych wydziałów, z których w jednym załatwiają się czyny miłości macierzyńskiej, w drugim — patryo-

otycznej, w trzecim—ludzkiej, w czwartym—własnej, itd.—wtedy zadowolnimy w zupełności naiwną intelligencyę i nie zbudzimy w niej żadnego wyrzutu. Ale gdy zechcemy jej dowieść, iż prawdopodobnie owe trzy organa duszy są tylko trzema odmiennemi stanami psychicznego ustroju, że uczucia wypływają z jednego źródła, że samolubstwo jest pochodzeniem spokrewnione z miłością i jest ważnym czynnikiem w urabianiu się moralności, wtedy żadna twarda główka nie otworzy się nam i nie przebaczy. Charakterystyczną jest kolizya dzisiejszej wiedzy ścisłej z powszechną opinią. Podczas gdy pierwsza dąży do możliwego zredukowania fizycznych i duchowych sił, druga je do nieskończoności mnoży. Ta to właśnie kolizya rozdwaja pojęcie samolubstwa. Nauka włącza do niego popędy z tendencyą moralną, a przesądna filozofija tłumu wyznacza mu tylko rolę niegodziwą. Naturalnie w interesie naszym leży pójść za pierwszą, a nie za drugą.

Zbierzmy więc całe nasze rozumowanie tego rozdziału w najogólniejszą jego konkluzyę. Doprowadziło ono nas do trzech zasadniczych twierdzeń, mianowicie, że:

1) wszystkie popędy ludzkiej woli są *egoistyczne*, t. j. każdy dąży do zadowolenia jakiejś osobistej potrzeby;
2) niektóre dążą do tego celu, pomijając potrzeby innych współistot, i te nazwaliśmy *samolubnemi;*
3) popędy samolubne, objawiając się w warunkach społecznego ugrupowania jednostek i stosując się do jego konieczności, przyjmują udział w układaniu się i utrwalaniu jego moralnych stosunków.

Pójdźmy teraz dalej.

B) Współczucie.

Trzy powyższe twierdzenia są już drogowskazami dalszej argumentacyi i ułatwiają nam jej rozwiązanie. Dawniejsi zwłaszcza etycy przypuszczali w duchowej organizacyi człowieka istnienie osobnej władzy, popędu, słowem niezależnego organu, nazywającego się u jednych życzliwością, u drugich sympatyą lub altruizmem i niespokrewnionego w najdalszem nawet pochodzeniu z egoizmem. My zmieniliśmy rzecz i nazwę i uznaliśmy wszystkie popędy, skłaniające wolę w kierunku cudzego dobra, za egoistyczne, odznaczone wszakże swojem charakterystycznemz na-

mieniem. Zanim mniemanie nasze rozwiniemy szczegółowiej, nakreślmy przedewszystkiem możliwie wyraźną granicę, przy której kończą się popędy samolubne a zaczynają współczuciowe. Najlepiej nam w tym względzie usłuży przykład. Jeżeli Nowozelandczyk, ratując się od głodu, dusi swego ojca, ażeby ten mu nie uszczuplał pożywienia, to działa pod natchnieniem pobudki samolubnej; jeżeli zaś mimo niedostatku pielęgnuje go i karmi, to źródłem jego czynu jest pobudka współczuciowa, objawiająca się w postaci synowskiego przywiązania. Opierając się więc na zasadzie różnicy między temi dwoma czynami i im odpowiedniemi pobudkami, powiedzieć możemy, że do popędów współczuciowych należą wszystkie te, które dążą do zadowolenia swojego egoizmu korzyścią innych.

Wielu filozofów usiłowało wytłomaczyć psychologicznie tworzenie się w nas pragnień cudzego dobra. Największej zaś siły i prawdopodobieństwa dobiła się między ich pomysłami teorya przestawiania się na miejsce istot nam podobnych. Współczucie, według Hobbesa, jest wyobrażeniem sobie naszego przyszłego nieszczęścia i powstaje z obserwacyi nieszczęścia innych. „Każdy człowiek—zdaniem Adama Smitha—czuje własne przyjemności i cierpienia dotkliwiej, niż przyjemności i cierpienia innych. Tamte są uczuciami pierwotnemi, te ich odbitemi lub sympatycznemi obrazami. Pierwsze możnaby nazwać istotą, ostatnie jej cieniem". Na pytanie zaś, jak ktoś zdoła przenieść się w niemożliwą dla niego sytuacyę, Smith odpowiada temi słowy: „Jeżeli pocieszając kogoś po utracie syna, przenoszę się w jego strapienie, nie myślę bynajmniej, cobym cierpiał ja, człowiek pewnego charakteru i zatrudnienia, gdybym stracił syna; lecz myślę co cierpiałbym, gdybym tym ojcem był rzeczywiście. Zmieniam więc nietylko okoliczność, lecz także osoby i charaktery. Mężczyzna może współczuć z położnicą, chociaż nie wyobraża sobie, ażeby w swej własnej postaci mógł doznawać jej cierpień" [1]). W podobny sposób z niejakiemi odmianami oświadczył się w tym przedmiocie Rousseau. Litość uważa on za przymiot nietylko ludziom ale i zwierzętom wrodzony, wyprzedzający wszelką refleksyę i rodzący wszystkie społeczne cnoty. „Bo czemże jest — pyta —

---

1) *Theory of mor. sent.* VI i VII, 1.

wspaniałomyślność, łaskawość, ludzkość, jeżeli nie litością względem słabych, winnych, lub całego człowieczego rodzaju? Nawet życzliwość i miłość, ściśle biorąc, są ciągłą litością, skierowaną na jakiś szczegółowy przedmiot; bo czemże jest życzenie, ażeby ktoś nie cierpiał, jeśli nie życzeniem, aby był szczęśliwym? Współczucie jest tem silniejsze, im ściślej stworzenie obserwujące identyfikuje się z cierpiącem. Widoczną zaś jest rzeczą, że identyfikacya ta musi być nieskończenie doskonalszą w naturze, niż w rozumowaniu. Bo rozum rodzi miłość własną a refleksya ją umacnia. Litość jest uczuciem naturalnem, które miarkując w każdej jednostce działanie miłości własnej, przyczynia się do zachowania całego rodzaju. Ona to każe nam biedz bez namysłu na pomoc cierpiącym; ona zastępuje w stanie natury prawa, obyczaje i cnotę, o tyle korzystniej, że nikt nie probuje oprzeć się jej słodkiemu głosowi; ona wstrzymuje dzikiego siłacza od wydarcia dziecka słabszemu i z trudem zdobytych zasobów starcowi, jeżeli sam pragnie znaleźć swoje; ona wreszcie zamiast tego wzniosłego przepisu sprawiedliwości wyrozumowanej: *czyń bliźniemu tak, jakbyś chciał, azeby tobie czyniono*, wpaja wszystkim ludziom inną regułę naturalnej dobroci: *staraj się o swoje dobro, czyniąc możliwie najmniej złego bliźniemu*. Słowem, w temto raczej przyrodzonem uczuciu, a nie w subtelnych rozumowaniach szukać należy przyczyny wstrętu, jakiego doznaje każdy człowiek, czyniąc źle, niezależnie nawet od maksym wychowania" [1]). W innem dziele, wspartem na znacznie różnej podstawie, bo bardziej uwydątniającem samolubny ustrój człowieka, znajdujemy dokładniejszą definicyę współczucia. „Jakżeby w nas zbudziła się litość—pyta Rousseau—gdybyśmy nie przenieśli się po za siebie i nie zidentyfikowali się ze stworzeniem cierpiącem, zrzuciwszy, że tak powiem, własną istotę i wdziawszy jego? Cierpimy o tyle tylko, o ile mniemamy, że ono cierpi; cierpienie więc to czujemy nie w sobie, lecz w nim" [2]).

Sprawę tego przestawiania się na miejsce osoby cierpiącej podniósł znowu, powołując się na Rosseau'a, Schopenhauer. „Naprzód zganić muszę—powiada on—często powtarzany błąd Kas-

---

[1]) *L'inégalité parmi les hommes*. (*Biblioth. Nation.*), Paris 1870, 71—73.
[2]) *Emile*, IV, 254.

yny, który mniema, że współczucie powstaje w skutek chwilowego złudzenia fantazyi, mianowicie, przestawiwszy siebie na miejsce cierpiącego, doznajemy niby *jego* dolegliwości w *naszej* własnej osobie. Tak bowiem nie jest; gdyż ciągle jasno wiemy, że to on cierpi, a nie my, cierpimy więc w *jego*, a nie w naszej osobie. Ale jestże to możliwem, ażeby cierpienie, *nie moje*, *nie mnie* dotykające, jednak równie bezpośrednio, jak moje własne, stawało się dla mnie motywem i skłaniało mnie do czynu? Tylko przez to, że chociaż ono jest dla mnie czemś zewnętrznem, chociaż do mnie przychodzi za pośrednictwem zewnętrznej obserwacyi lub wiedzy, jednak z niem współczuję i jako moje czuję, wszakże *nie we mnie*, lecz w *kimś innym*. To pozwala przypuszczać, że ja się z kimś innym niejako zidentyfikowałem, że więc przedział między mną a nie-mną upadł. Wtedy tylko cudze sprawy, potrzeby, niedostatki, cierpienia stają się mojemi. Wtedy nie widzę już w kimś, jak mi przedstawia empiryczna obserwacya, czegoś obcego, obojętnego, ode mnie całkiem różnego, lecz z nim współczuję, mimo że jego skóra nie obciąga moich nerwów... Fakt ten, powtarzam, jest tejemniczy..." [1]).

W słowach tych uderza nas nietylko rzeczywista tajemniczość i przesadna subtylizacya rozumowania, ale także i sprzeczność. Bo między zganionym poglądem Kässyny, „który mniema, że współczucie powstaje z chwilowego złudzenia fantazyi, mianowicie, przeniosłszy siebie na miejsce cierpiącego, doznajemy niby jego dolegliwości w naszej własnej osobie—a opiniją Schopenhauera, który twierdzi, że „czuje cudze cierpienia jako swoje nie w sobie, lecz w cierpiącym," nie zachodzi żadna ważna różnica, jeśli nam nie zależy na dyalektycznych subtelnościach. Oba przypuszczenia zawierają toż samo, rozchodząc się tylko w słowie. A nawet Schopenhauerowskie jest bardziej „tajemnicze," gdyż, jak wspomniałem, czuć możemy tylko we własnej osobie. Wszakże bądź jak bądź, teorya prostego przestawiania się nie tłomaczy nam dostatecznie działalności altruistycznych popędów. Przedewszystkiem spuszcza to z uwagi, że my najczęściej współczujemy bez namysłu, którego by przecież wymagała taka zamiana ról, a nadto, że według tej teoryi nie powinnibyśmy wielu rze-

[1]) *Die beid. Grundprobl.* 211 i 229.

czy robić, które jednak robimy. Gdybym się przestawił na miejsce tonącego i czuł cierpienia w jego osobie, to usiłowałbym nie jego, lecz siebie ratować. Bo nie zapominajmy, że wtedy „przedział między mną a nie-mną upada,” że się z tonącym „identyfikuję,” a on przecież nie ma chęci ratować kogoś, lecz siebie. Najważniejszą wszakże jest ta okoliczność, że Schopenhauerowski pogląd wcale nas nie objaśnia, dla czego przyjmujemy większy udział w radości i smutku jednej osoby, niż drugiej. Wypadek ten stawia ze szczególną umiejętnością Darwin [1]) przeciw Smithowi i Bainowi, wykazując, że oprócz zamiany osób musi jeszcze do naszego współczucia wchodzić inny pierwiastek, skoro jednakowe cierpienie dwu różnych osób niejednakowo na nas działa. Gdyby współczucie było prostem przedstawieniem się, powinnoby w matce być równie silnem dla dziecka własnego, jak i dla cudzego. Tymczasem tak nie jest, ani w tym, ani w podobnych wypadkach. Dowiedziawszy się o nieszczęściu człowieka obcego, przyjmujemy doniesienie prawie obojętnie, chociażby ono było najbardziej przerażającem; podczas gdy najmniejszy smutek przyjaciela sprawia nam głęboką boleść.

Zarazem wyznać trzeba, że zarówno Rousseau, jak Smith, Schopenhauer i inni, powyższą opinię głoszący, uznają litość za uczucie samodzielne, przez naturę w nas wszczepione, a nie doświadczeniem nabyte. „Litość ta—powiada Schopenhauer—jest niezaprzeczonym faktem ludzkiej świadomości (!), stanowi jej istotną własność, nie opiera się na przypuszczeniach, pojęciach, religijach, dogmatach, myślach, wychowaniu i ukształceniu, lecz jest pierwotną i bezpośrednią, spoczywa w samej ludzkiej naturze, utrzymuje się we wszystkich stosunkach i objawia się we wszystkich krajach i czasach. Pierwszy stopień działania jej prawdziwych i naturalnych pobudek jest negatywny. Pierwotnie *wszyscy* jesteśmy skłonni do niesprawiedliwości i gwałtu, bo nasze potrzeby, żądze i nienawiść bezpośrednio wkraczają do świadomości. Przeciwnie cudze cierpienia, spowodowane naszą niesprawiedliwością i gwałtem, dochodzą do niej tylko poboczną drogą wyobrażeń i dopiero przez doświadczenie, a więc pośrednio” [2]). Tu rodzą się pytania: dla czego uczucie „bezpośrednie,”

---

[1]) *T. Desc. of Man.*, Vol. I, chap. III, 8?.

[2]) *Tamże*, 213.

niezależne od pojęć, przypuszczeń i t. d.," słowem litość, która jest zupełną identyfikacyą dwu osób, przy widoku cudzych cierpień „pośrednio przychodzi do świadomości?" Dla czego „my wszyscy" obdarzeni tem uczuciem, które spoczywa w ludzkiej naturze, utrzymuje się we wszystkich stosunkach i objawia się we wszystkich czasach i krajach, „jesteśmy pierwotnie skłonni do niesprawiedliwości i gwałtu?" Dla czego ono nie może wtedy opanować i powstrzymać naszej woli? Jak przechodzi od działania negatywnego (sprawiedliwości) do pozytywnego (miłości ludzi?) Słowem przez jaki proces powstają popędy współczuciowe, altruistyczne? Napróżnobyśmy o to Schopenhauerowską teoryę pytali.

Zwróćmy się po odpowiedź w inną stronę, tam, gdzie „świadomość" nie jest zbiornikiem wszystkich psychicznych źródeł i gdzie proces formowania się społecznych uczuć objaśnia się ze stanowiska teoryi rozwoju. Naturalnie przedewszystkiem poradzić się musimy głównego jej mistrza—Darwina. Ktokolwiek uważnie odczytał odnośne miejsca w jego dziele o *Pochodzeniu Człowieka*, ten nie mógł nie dostrzedz w nich uderzającej chwiejności zdań autora. Wspaniała własność tego genialnego myśliciela, ostrożność, która go tak szczęśliwie zabezpiecza przy innych zagadnieniach od wyciągania zbyt pospiesznych wniosków, zamienia się tu na ciągłą niepewność, tak że często nie można odgadnąć, jakiem jest właściwe jego zdanie. Darwin nie odróżnia uczuć *społecznych* od *moralnych*, t. j. identyfikuje dążenie do społecznego z dążeniem do moralnego życia. Najwyraźniej zaś występuje to zatarcie różnicy w jednej polemicznej uwadze przeciwko Millowi. Ostatni bowiem oświadcza: „Jeżeli *moralne uczucia* nie są wrodzone, lecz nabyte, co jest mojem osobistem przekonaniem, niemniej jednak z tego względu są naturalne" [1]. „Wyznam—odpowiada na to Darwin—że z pewną obawą ośmielam się występować przeciw tak znakomitemu myślicielowi, lecz trudno zaprzeczyć, że *uczucia społeczne* są instynktowne czyli wrodzone u niższych zwierząt, dla czegóż więc niemiałyby takiemi być

---

[1]) „If, as my own belief, the *moral feelings* are not innate, but acquired, they are not for that reason less natural.“ *Utilitarianismus*, Lond. 1864, s. 46.

w człowieku?" [1]). To zmięszanie dwu rodzajów uczuć stało się u Darwina powodem niejednego wahania, nawet sprzeczności, zwłaszcza między sądami o instyktach zwierząt i ludzi. Jak świadczą powyższe słowa, popędy społeczne mają być identyczne z moralnemi i nawet istnieć u niższych zwierząt. Na udowodnienie tego przytacza Darwin liczny szereg faktów. I tak między innemi zeznanie Brehma, który zapewnia, że kiedy stado małp z gatunku *Cercopithecus griseo-viridis* zmuszone jest przejść cierniste zarośla, każda z małp po przebyciu ich rozkłada się na gałęzi a inne, opatrzywszy ją „sumiennie," wydobywają tkwiące w jej ciele kolce. Tenże podróżnik spotkał razu pewnego w Abissynii gromadę małp, przebywających dolinę. Jedne wbiegły już na wzgórza, inne znajdowały się na dole. Gdy ku tym skoczyły psy, rozpoczęła się walka. Usłyszawszy ją samce na górze, zbiegły ze skał na pomoc towarzyszom, wyjąc przytem tak przeraźliwie i odpierając nieprzyjaciela tak zajadle, że przerażone psy musiały się cofnąć. Zanim je puszczono do drugiego ataku, już małpy wdrapały się na wzgórza z wyjątkiem jednej maleńkiej, którą psy zdołały obsaczyć. Widząc się zgubioną, zaczęła żałośnie wyć, wzywając ratunku. Wtedy stary i najodważniejszy z gromady samiec zbiegł z góry, poszedł zwolna ku małemu, popieścił je i tryumfalnie z pośród zadziwionych tą śmiałością psów uprowadził z sobą.

Spostrzeżono również razu pewnego, że stary oślepły pelikan był pielęgnowany przez swych współtowarzyszy. „Oprócz miłości i sympatyi—dodaje Darwin—zwierzęta okazują jeszcze inne przymioty, które u ludzi nazwalibyśmy moralnemi. To też zgadzam się zupełnie ze zdaniem Agassiza, że pies posiada coś bardzo podobnego do sumienia" [2]). Zdawałoby się z tych dowodów i wniosków, że Darwin, jeśli nie wszystkim, to co najmniej wyższym zwierzętom przypisuje altruistyczne i moralne popędy. Tymczasem w wielu miejscach stanowczo przeciwko temu się oświadcza, a nawet czasem zestawia niedaleko siebie całkiem sprzeczne zdania. „Jest pewnem — powiada na przykład — że

---

[1]) „but it can hardly be disputed that the *social feelings* are instinctive or innate lover animals; and why should they not be so in man?" *Desc. of Man.*, 71.

[2]) *Tamże*, 75—78.

zwierzęta towarzyskie mają dla siebie pewne uczucia miłości, których znowu nie doznają dorosłe i nietowarzyskie. O ile zaś rzeczywiście współczują nawzajem swoje dolegliwości i przyjemności, jest bardzo wątpliwem, zwłaszcza co do ostatnich." A dalej: „Prawdopodobnie niektóre jednakże zwierzęta współczują wzajemnie swoje strapienia lub niebezpieczeństwa. Niewątpliwie lew lub tygrys czuje sympatyę dla swych młodych, ale dla żadnego innego zwierzęcia. Właściwe zaś towarzyskie zwierzęta rozszerzają więcej lub mniej swe uczucia na wszystkich stowarzyszonych członków..." W końcu: „Często bardzo trudno osądzić, czy zwierzęta doznają wzajemnie *jakiegokolwiek* uczucia dla swych cierpień" [1]).

Zestawienie to, jak mniemam, dostatecznie wykazuje, że niepodobna od Darwina dowiedziać się, czy zwierzęta wogóle mają jakiekolwiek względem siebie uczucia, czy nawet towarzysko żyjące współczują swe przyjemności i cierpienia. Któż bowiem może odgadnąć—pyta Darwin—co czuje bydło nad trupem zdechłej krowy? Bezwątpienia odgadnąć trudno, trudno wszakże zrzec się wszelkich przypuszczeń. Mogą być nasze domysły mylne, ale trzeba stanowczym wnioskiem uogólnić znane spostrzeżenia i fakta. Darwin, przerażony ich niedostatecznością, poprzestaje na szczegółowych uwagach a ufając aż do zbytku objawom zewnętrznym, nie śmie przejść stanowczo na żadną stronę, lecz postępując środkiem, przechyla się ciągle na obie, w miarę jak go fakta do jednej lub drugiej przyciągają. Stawia on jednak kilka ogólnych twierdzeń, które zasługują na wielką uwagę.

Ażeby pierwotni lub małpowaci przodkowie człowieka (*the ape-like progenitors of man*)—mówi Darwin—mogli byli złączyć się w społeczeństwo, musieli wprzódy zdobyć sobie te instynktowne uczucia, które pobudzają do życia w gromadzie. Sądząc przez analogię z większą liczbą czwororękich, okazuje się prawdopodobnem, że już małpoludy żyły uspołecznione. Konieczne do tego popędy przekazały one drogą dziedzictwa na późniejsze i obecne swoje potomstwo. Doznawanie przyjemności w życiu towarzyskiem pochodzi prawdopodobnie z rozszerzenia się rodzicielskiego

---

[1]) *Tamże*, 76—7, 82. „It is often difficult to judge whether animals have *any feeling* for each other's sufferings." 76.

i dziecinnego przywiązania, które to rozszerzenie (*extension*) przypisać można w części działaniu przyrodniczego doboru, w części zaś samemu przyzwyczajeniu. Bo pomiędzy zwierzętami, korzystającemi z życia w zamkniętej gromadzie, te jednostki, które najwięcej doznawały przyjemności w społeczeństwie, najłatwiej mogły unikać rozmaitych niebezpieczeństw, gdy tymczasam takie, które mało dbały o swoje towarzystwo i żyły samotnie, musiały ginąć w znacznej liczbie. Według więc praw przyrodniczego doboru pierwsze miały większą możność rozmnożenia się i przekazania na potomstwo swych usposobień [1].

Takie jest ogólne mniemanie Darwina o popędach społecznych, t. j. w naszem słownictwie—współczuciowych. W jednym zwłaszcza punkcie wydaje mi ono się niedostatecznem. Przyjmując wzajemne uczucia rodziców i dzieci za nasiona tych popędów, popełniamy niewątpliwą jednostronność. Oprócz bowiem tych uczuć są jeszcze inne, które również za źródło współczuciowym instynktom służyć mogą. Tak np. dążenie płciowe. W każdej zwierzęcej i ludzkiej jednostce dążenie to działa, pobudzając ją do łączenia się z innemi i zawiązując towarzyskie węzły, które przy innych współczynnikach mogą się coraz bardziej zacieśniać i utrwalać. Takim współczynnikiem jest niewątpliwie potrzeba zbiorowej obrony i innych działań, w których gromadne wystąpienie zapewnia jednostce większe korzyści od tych, jakieby przez własne usiłowania osiągnąć zdołała. Nadto jeśli wzniesiemy się na wyższe szczeble biologicznego ustopniowania, do grup ludzkich, posiadających już zarody cywilizacyi, to dostrzeżemy nowe pobudki, skłaniające do towarzyskiego życia a nie wypływające wcale z rodzinnych uczuć. Najsłuszniejszem więc, jak sądzę, będzie przypuszczenie, że źródłem społecznych popędów jest summa tych egoistycznych potrzeb, które mogą się zadowolnić tylke w życiu społecznem.

W poprzednim rozdziale starałem się dowieść, że wszystkie popędy, jakie tylko pomyśleć i oznaczyć możemy, są egoistyczne, nie wyłączając społecznych. Otóż tu należy bliższej rozwinięcie poprzednio z tego względu zrobionej uwagi, mianowicie że egoizm tych ostatnich jest wyraźniejszy, niż innych. Wystaw-

---

[1]) *Tamże*, 161—2, 80.

my sobie człowieka, który z jakiegokolwiekbądź powodu skazany jest na samotność, Z pewnością uczuwać on będzie znudzenie, dolegliwości i niczem niepohamowaną chęć bodaj szczupłego towarzystwa. Czy chęć ta nie będzie egoistyczną, a nawet czysto samolubną? Bezwątpienia. Bo przecież owemu samotnikowi idzie tylko o dogodzenie sobie, a wzgląd przyjemności tych, których pożąda, jest dla niego rzeczą poboczną, lub całkiem obojętną. Jeżeli teraz zważymy, że takie pożądanie pod tą lub inną postacią występuje w każdym popędzie społecznym całego zwierzęco-ludzkiego rodzaju, to nie uznamy za potrzebne popędowi temu naznaczać specyalnego źródła. Bo zastanówmy się przykładowo nad pragnieniem towarzyskiego życia w celu wspólnej obrony—czy może być coś samolubniejszego? Jednostka łączy się z innemi dla tego, ażeby uniknąć niebezpieczeństw osamotnienia, stowarzysza się więc przedewszystkiem dla własnego interesu [1]). Najpowszechniejszym niezaprzeczenie popędem społecznym jest płciowy, który przenika cały świat zwierzęco-ludzki i łączy go w grupy. Naturaliści odróżniają zwierzęta towarzysko żyjące od nietowarzyskich. Rozróżnienie to, mimo pewnych racyi, jest błędnem; bo pominąwszy osobniki wyjątkowe, zwierzęta nietowarzyskie nie istnieją, a przynajmniej takich nie znamy. Wprawdzie jedne gatunki skupiają się w liczne i ciągle trwające gromady a inne kojarzą się tylko w pary, niemniej wszakże ostatnie żyją również towarzysko. Większa lub mniejsza summa jednostek grupy nie stanowi kardynalnej cechy do przeciągnięcia granicy. Tygrys lub wilk nie liczą się do zwierząt, żyjących społecznie, a jednakże łączą się z samicami, wychowują dzieci i tworzą rodzinne związki. Dla czegóż więc mamy im odmawiać w zupełności instynktów towarzyskich?. Nie odmawialibyśmy, gdyby instynkta te nie mamiły nas swojem fałszywem pochodzeniem.

---

[1]) Niewłaściwe wyłączanie popędów społecznych z egoizmu doprowadziło wielu naturalistów do zupełnie błędnego mniemania. Tak np. jeden z nich, Gustaw Jaeger, powiada: „Nie uznaję wcale w człowieku żadnego instynktu społecznego, gdyż i ten jest produktem wychowania.” Powodem takiego wyroku była ta okoliczność, że Jaeger za śladem Darwina zmięszał popędy społeczne z moralnemi. Dość dla przekonania się odczytać bezpośrednio potem następujące słowa. Patrz: *In Sachen Darwins* etc. Stuttgart 1874, str. 255 i n.

Może najgłówniejszy między niemi popęd płciowy, w pierwiastku swym wzięty, jest samolubnym i dla tego panuje tak wszechwładnie, niemal bezwyjątkowo w zwierzęco-ludzkim świecie. Nie należy domysłu przesądzać, odważę się jednak wyrazić moje osobiste przekonanie, że popęd płciowy, w źródle swem nawskroś samolubny, wydaje mi się najpierwotniejszą i najgłówniejszą siłą, łączącą osobniki w społeczne grupy. Przekonanie zaś to opieram na tym fakcie, że najniższa i najprostsza ze społecznych grup, samco-samicza para a następnie rodzina, winna swój związek tej sile. Patrząc na nasze cywilizowane, uszlachetnione, najrozmaitszemi wreszcie uczuciami przeniknięte familije, z pewną niechęcią odsuwamy taki domysł; ale nie trzeba zapominać, że nasionko różni się od kwiatu, bezkształtna bryła—od posągu, fizyczne zespolenie—od jego duchowych upiększeń, wreszcie materyalna przyczyna—od idealnego skutku.

Kto zgodził się na dotychczasowe rozumowanie, zgodzić się musi i na ten wniosek, że skoro każdy popęd społeczny, mający na celu tylko połączenie się jednostki z innemi ze względu na jej osobiste korzyści takiego połączenia, jest czysto samolubnym, nie potrzebuje więc ona, oprócz samolubnych, żadnych innych pobudek, któreby ją do życia społecznego skłonić mogły. Całkiem inna kwestya, jeśli rozszerzymy pojęcie społecznego podędu, rozciągnąwszy go do tej granicy, od której poczyna się instynktowna chęć nie własnego jedynie, lecz i cudzego dobra. W tym punkcie rzecz się zmienia i dla tego musimy ją bliżej zbadać.

Wielu filozofów zawyrokowało, że taka chęć jest w człowieku wrodzoną. To jest, mamy z natury posiadać pragnienie cudzego dobra. Pominąwszy dumających *a priori*, przechylają się do tej hypotezy badacze, którzy zwykli faktom dawać bezwzględne votum zaufania. Między niemi zaś, chociaż nie bez właściwych sobie zastrzeżeń, najwydatniej występuje Darwin z obfitą ilością dowodów. Zasługują one, jak wszystkie z jego ręki, na bliższą znajomość. Kiedyś stróż zoologicznego ogrodu—mówi Darwin--pokazywał mi kilka głębokich, świeżo zabliźnionych ran, zadanych mu przez dzikiego pawiana, gdy klęcząc na ziemi zajęty jakąś robotą, nie przewidywał napaści. Młoda amerykańska małpa, wielce ze stróżem poprzyjaźniona, siedziała w tejżę samej klatce i nadzwyczajnie bała się owego pawiana. Spostrzegłszy jednak jego rzucenie się na stróża, biegnie na pomoc,

kąsa i drapie napastnika tak gwałtownie, że wreszcie odrywa go na chwilę i tym sposobem uwalnia swego przyjaciela. Inne zdarzenie. Pewna dama trzymała na kolanach małego i lękliwego pieska. Dla przekonania się o jego wierności uprosiła jednego z obecnych, aby udawał, że ją bić zamierza. Natychmiast szczenię skoczyło z kolan, szczekając rzuciło się na mniemanego napastnika, i, dopiero gdy ten odszedł, wróciło na swoje miejsce, liżąc twarz swej pani, jak gdyby dla pociechy i uspokojenia jej [1]). Pytanie, czego te i tym podobne fakta dowodzą? W żadnym razie nie wrodzonego popędu czynienia drugim dobrze. Bo przecież trudno przypuścić, ażeby owa bohaterska małpeczka otrzymała od natury przyjaźń i gotowość poświęcenia się dla stróża, a nawet w ogólności dla człowieka. Jeżeli więc dała dowód tych uczuć, to z pewnością nabyła je w życiu, w stosunkach ze swym przyjacielem. Można twierdzić, że natura obdarzyła ją pragnieniem społecznego życia, ale dalej w domyśle iść niepodobna. Zresztą popęd wrodzony nie powinienby objawiać się przy warunkach tak specyalnych. W zdaniu np.: każde zwierzę, a więc i każda małpa, posiada wrodzony instynkt niesienia pomocy sobie podobnym, tkwi inne, mianowicie: każda małpa wyświadcza usługi małpom *przed* połączeniem się z niemi towarzyską spólnością i w potrzebie je wspiera — co jednak nie godzi się z doświadczeniem. Chęć do altruistycznej ofiary rodzi się później, pod wpływem społecznego życia. Pies, broniący swego pana, nie idzie za natchnieniem wrodzonem, a nawet według wszelkiego prawdopodobieństwa nie czuje z natury popędu do bronienia ludzi w ogólności, gdyż wychowany bez związku z niemi, jest na ich dolę i niedolę zupełnie obojętny.

Jest przytem jeden, już nam dobrze znany fakt, który w zakresie ludzkiego rodzaju przeczy możliwości istnienia wrodzonego współczucia. Mówię tu o granicach sympatyi, objawiającej się tylko w zakresie pewnego biologicznego lub społecznego koła. Z zacytowanych poprzednio przykładów widzieliśmy, że jednostki innej rasy nie doznają względem siebie tego współczucia, jakiego doznają w obrębie swego plemienia. Ślad tego spotykamy nietylko w barbarzyńskiem życiu, ale nawet w wysoko ucywilizowanej

[1]) *Desc. of Man.*, 78.

filozofii. Dość przeczytać platońskie *Prawa*, ażeby się przekonać, jak słabe współczucie budzi „cudzoziemiec" w najtkliwszem sercu Greka. Nie można zaprzeczyć, że jakkolwiek popędy życzliwości zwykle działają tylko w zamkniętym obszarze, często zakreślają bardzo szerokie koła, a nawet ogarniają całą ludzkość, gdyż pomimo wszelkich różnic ród człowieczy ma wiele cech, każdemu gatunkowi wspólnych. Jeżeli Murzyn uczuje życzliwość dla Murzynów, to już nie wiele brak, ażeby ją uczuł i dla białych. I wskutek tego nie powinniśmy się dziwić, gdy z jednej strony „dzikie plemiona nietylko dotąd obojętnie patrzą na cierpienia pojmanych cudzoziemców, ale nawet znajdują przyjemność w najstraszniejszem ich torturowaniu, w którem kobiety i dzieci udział biorą", a z drugiej, gdy „Murzynki z największą starannością pielęgnują chorego Mungo Parka" [1]).

Sympatya więc jest pierwszym wyrostem popędu społecznego. Z początku ogranicza się ona tylko do członków tejże samej grupy lub rodzaju, potem rozszerza się coraz większym kręgiem, dopóki nie obejmie całego pola swych przedmiotów. Obrońcy jej intuicyjnego charakteru występują z jednym jeszcze argumentem, który mimo swej hypotetyczności posiada znaczną wagę. Twierdzą oni mianowicie, że każdy nabyty popęd przekazuje się dziedzictwem z jednych pokoleń na drugie, że więc i współczucie, przechodząc tą drogą w łańcuchu generacyi, w którym trudno oznaczyć pierwsze ogniwo, można przyjąć za popęd wrodzony. Jeśli tak jest, to rzeczywiście opozycya nasza upada. Bo skoro w najniższych gatunkach zwierzęcego świata już znajdujemy społeczne zawiązki, w których uczucia sympatyi zrodzić się i wykształcić mogą, to przy zasadzie nieprzerwanego ciągu i zależności jednych stworzeń od drugich wypadłoby, że każda ich następna i doskonalsza forma odziedzicza od mniej doskonałej, poprzedniej gotowy popęd do niesienia pomocy bliźnim. Zwłaszcza więc w ludzkim rodzaju popęd ten byłby z natury już zdecydowany, gdyż po za nami rozciąga się tyle zwierzęcych rzędów, że on w nich mógł przejść niezliczone okresy rozwoju i dostać się nam dojrzały w spadku. To zmusza nas do uważniejszego zajęcia się sprawą dziedziczności. Sprawa ta, o ile jako hypoteza jasna i lo-

[1]) Darwin, *tamże*, Vol. I, 93.

giczna, o tyle jako teorya ścisła potrzebuje jeszcze wiele dowodów i ma wiele stron wątpliwych. Jest wprawdzie znaczna ilość faktów przemawiających za nią, ale jest także obfita świadcząca przeciwko niej. Prawdopodobieństwo istnienia psychicznej dziedziczności wspiera się na dowodach i analogijach. Pierwsze składają się z objawów duchowego pokrewieństwa w rodzinach, drugich dostarcza nam niewątpliwe przekazywanie się fizycznych znamion. Pomijając zebrane przez naukę wypadki szczególnej wybitności, każdy z nas zauważył, że dzieci otrzymują od rodziców, lub dalszych przodków, pewne duchowe własności, które nie mogły do nich inaczej przejść, jak tylko drogą dziedzictwa. Własności te jednak rzadziej zdradzają spadkowe pochodzenie, niż cechy fizyczne. Dzieci prawie zawsze bywają podobne do swych rodziców zewnętrznie, ale bardzo rzadko wewnętrznie. Mimo to nie wahamy się z pierwszego faktu czerpać analogii do wniosków o dziedziczności w drugim. Bo rozumujemy w ten sposób: każdemu psychicznemu stanowi odpowiada jakiś fizyczny; jeżeli więc drugi przenosi się z pokolenia na pokolenie, dla czego nie miałby się przenosić i pierwszy? To jest mówiąc językiem przykładu: jeśli życzliwości odpowiada pewien stan ojcowskich nerwów, a ten przechodzi na syna, dla czego i życzliwość nie ma przechodzić? Ale posłuchajmy naprzód, co mówią specyalni i słynni znawcy tego przedmiotu. „Czy można przyjąć — pyta Th. Ribot w swej znakomitej pracy o *Dziedziczności*— że poprzednikiem wszelkiego stanu psychicznego jest zawsze jakiś stan fizyologiczny? Odpowiedniość między fizycznemi i duchowemi zjawiskami przyjęto powszechnie; lecz wiara ta, ściśle biorąc, jest bardzo nieokreślona i niedokładna. Ogólna opinija i, co ważniejsza, wiele filozoficznych traktatów zdaje się przypuszczać, że owa odpowiedniość zachodzi tylko ryczałtem i, że tak powiemy, mimochodem, gdyż ciało i dusza żyją sobie każde na własny rachunek. Tymczasem rzecz się ma inaczej. Fakta wykazują coraz widoczniej, że tego rodzaju odpowiedniość jest równie zupełną jak możliwą, że jest nieprzerwaną, że występuje w wypadkach najdrobniejszych i nie znosi wyjątków"... Rozwinąwszy swe rozumowanie szczegółowo i przytoczywszy odnośne dowody, taką je zamyka konkluzyą: „Poprzednikiem więc i warunkiem wszelkiego stanu umysłowego jest jakiś stan fizyologiczny. Naprzód, co się tyczy objawów spostrzegania, pamięci, wyobraźni, twierdząca odpowiedź jest tak

mało wątpliwą, że byłoby bezużytecznem kłaść na nią silniejszy nacisk. Za to przy wyższych stopniach myśli — porównywania, abstrahowania, uogólniania, sądzenia, rozumowania i woli — staje się kłopotliwszą. Każdy łatwo przyzna, że przyczyną idyotyzmu, obłąkania, ekstazy, ogólnego paraliżu, jest zawsze jakiś stan mózgu i zgodzi się nawet, że rozwój intelligencyi zależy od ciężkości mózgu, jego formy i chemicznego składu, od liczby zwojów, chociaż w tym względzie jest jeszcze wiele niewiadomości. Ale gdy powiemy, że dumaniom Newtona lub Spinozy o prawdach oderwanych odpowiadał jakiś stan mózgowy, ogół bardzo niechętnie to przyjmie. I wyznać trzeba, że fizyologii zostaje jeszcze bardzo wiele do poznania, jaki rodzaj nerwowego ruchu ściśle odpowiada pewnemu rodzajowi myśli. Jeden wszakże fakt zdaniem naszem rozcina kwestyę; mianowicie, że nie możemy myśleć bez wyrazów. Bo myśleć, jest to sądzić, sądzić — to abstrahować lub uogólniać, a te operacye potrzebują znaków. Znak jest rodzajem obrazu, jego zastępcą, zależnym od mózgu, jak tego dowodzą wszystkie choroby pamięci, pozbawiające nas możności używania jakiegoś znaku. Najbardziej więc oderwane refleksye, jako związane ze znakami, przypuszczają jakiś odpowiadający im stan mózgu".

Nawiasem zauważę, iż Ribot przecenia wartość faktu, który ma według niego „kwestyę przecinać". Bo naprzód niepodobna bezwzględnie twierdzić, że niezbędnym warunkiem myślenia są wyrazy. Jeżeli myślę o czasie lub ruchu, jeżeli wzniosę się w najwyższe sfery spekulacyi, mogę się zupełnie obchodzić bez ściśle oznaczonych słów. Tylko bez kategoryi językowych obejść się nie mogę, wreszcie bez treści myślenia, ale to sprawa całkiem inna. Powtóre, przypuściwszy nawet, że umysł może operować tylko wyrazami, nie sądzę, ażeby fakt ten „przecinał kwestyę" i dowodził niewątpliwie, sam przez się, ścisłej zależności między fizycznemi i psychicznemi stanami. Zależność ta wspiera się na bardzo wielu innych objawach, a może najgłówniej na tem, że usprawiedliwia się we wszystkich wnioskach, jakie z naszej psychofizycznej wiedzy względem człowieka logicznie wyprowadzamy. Dla pytania, formułującego to zagadnienie, najlepszą jest odpowiedź, którą Ribot daje przy końcu swej analizy: „Czy wolno nam powiedzieć, że doświadczenie dostarcza decydujących faktów na poparcie naszej tezy: każdy objaw psychologiczny ma za po-

przednika fizyologiczny? Wedle prawidłowej logiki można tylko powiedzieć, że to jest pewność. Potrzebaby jeszcze albo to twierdzenie ściśle wyprowadzić z jakiegoś niezaprzeczonego prawa bijologicznego, albo wynaleźć doświadczalny dowód na wszystkie możliwe wypadki bez wyjątku. Ani jedno, ani drugie nie jest w naszej mocy. Sądzimy przecież, że teza ta posiada wszelkie prawdopodobieństwo, jakie osiągnąć można postępowaniem indukcyjnem; że gdyby nasza wiedza posunęła się dostatecznie, moglibyśmy, mając dany jakiś stan mózgu, wyznaczyć odpowiednią myśl lub uczucie, wyznaczyć stan mózgu"[1]). Rzeczywiście logika rezultat taki nam zapowiada. Dziś zaś pozwala nam wierzyć z zupełną nadzieją prawdy, że każdy objaw psychiczny jest wynikiem właściwego stanu fizycznego. Luźnie istniejącego w człowieku ducha ścisła nauka pojąć nie może.

Przyjąwszy fakt odpowiedniości stanów za niewątpliwy, a co najmniej za zupełnie prawdopodobny, przejdźmy z nim do kwestyi dziedzictwa. W nowszych czasach głównie na jej twierdzące rozwiązanie wpłynął Darwin swoją teoryą pangenezy. Teorya ta oświadcza się za następującem przypuszczeniem: kiedy fizyczna właściwość, duchowe nawyknienie lub obłąkanie przechodzą dziedzicznie, musimy przypuścić, że nastąpiło rzeczywiście przekazanie jakiejś istotnej zmiany, co według naszej hypotezy znaczyłoby, że pączki zmodyfikowanych nerwowych komórek przekazały się rodowo. Winienem nadmienić, że hypoteza ta, zawdzięczająca swe gruntowniejsze uzasadnienie Darwinowi, w ogólnym konturze pojawiała się oddawna. „Siła nawyknień— uczył przed stu laty Cabanis—nie ogranicza się na głębokich i niezatartych śladach, jakie one pozostawiają w każdej jednostce; nawyknienia te bowiem mogą przynajmniej częściowo przekazywać się drogą rozpłodu. Większa zdatność używania pewnych organów w nadawaniu im pewnych ruchów, w wykonywaniu pewnych czynności, słowem szczególne uzdolnienia, rozwinięte do wyższego stopnia, mogą przechodzić z pokolenia na pokolenie. Jeżeli zaś przyczyny, z których wynikło pierwsze nawyknienie, nie przestaną działać w ciągu kilku po sobie następujących generacyi, powstaje nowo-nabyta natura, która znowu nie może uledz zmianie, dopó-

---

[1]) *L'Hérédité*, Paris 1873, str. 357—371.

ki też same przyczyny nie przestaną długi czas działać, a nadewszystko dopóki inne przyczyny nie wywołają w ustroju zwierzęcym innego szeregu stanów. Szczegółowe więc, lecz stałe i zawsze jednakie wrażenia zdolne są zmodyfikować właściwości organizacyi i ustalić ich zmiany w rasach" [1]). Twierdzenia te doczekały się znakomitego poparcia i wypełnienia w panganezie Darwina, w jego teoryi o zmianach zachodzących w komórce, która je na drodze dziedziczności przenosi z organizmów rodzących na zrodzone. Objaśnienia Ribota Darwinowskiej hipotezy są bezwzględnem z nią przymierzem i wyrażają niewiele więcej nad to, co stary, a tak niesłusznie nawet przez niego zapomniany Cabanis w tym przedmiocie napisał. Oto jest wreszcie summa, jaką Ribot z całego rozbioru tej sprawy otrzymał. „Wogóle uważamy za dowiedzione, że dziedziczność psychologiczna ma swą przyczynę w fizyologicznej i że tego rozumowaniem zaprzeczyć nie można. Sprowadziwszy tym sposobem dwie dziedziczności do jednej, poszukiwaliśmy znowu jej przyczyny, lecz znaleźliśmy do wyjaśnienia tylko prawdopodobną hypotezę, która, przekraczając granicę doświadczenia, nie daje się sprawdzić. Co wszakże z tych badań wychodzi jasno i czego nie można dość napowtarzać, bo stanowi punkt główny, to mianowicie że *dziedziczność jest tożsamością* w zakresie możliwości, jedną istotą w wielu. Dziedziczność uważać należy jako formę rośnięcia, podobną do samopodziału jednokomórkowej rośliny z najprostszą organizacyą [2])..

Gdyby kwestya dziedziczności zebrała już dostateczną ilość faktów i na ich podstawie wsparła swe rozwiązanie, byłoby z mojéj strony może zbytnią śmiałością występować przeciwko specyalnym i głębokim jej badaczom, między któremi znajdują się tak potężne umysły, jak Darwin, Spencer, Galton i Lucas [3]). Na nieszczęcie jednak faktycznych dowodów brak bardzo wiele; całe zagadnienie jest ciągle tematem konkursu logicznych przypusz-

---

[1]) *Rapports du physique et du moral de l'homme* (sec. edit.) Paris 1805, T. II, M. IX, § 3.

[2]) *L'Hérédité*, 389—391.

[3]) Oprócz nich wyczerpująco tenże przedmiot traktują: B. A. Morel, *Des caràctères de l'hérédité dans les maladies nerveuses*, Paris 1869.—P. Lucas, *Traité philosophique et phisiologique de l'hérédité dans les états de santé et de maladie du système*, Paris 1847—50, wreszcie Moreau i inni.

czeń, a ta to okoliczność przyznaje tak szerokie prawo głosu, że i ja pozwalam sobie z niego korzystać. W osobnej rozprawce o *Dziedziczności Charakteru* (*Tydzień*, Lwów 1874) rozwinąłem szczegółowiej prawdopodobieństwa tego zjawiska, tu powtórzę w krótkości to tylko, co nas bezpośrednio obchodzić może.

Zaprzeczyć się więc nie dadzą dwa fakta: naprzód, że dziedziczność istnieje, a powtóre, że pomiędzy psychicznemi i fizycznemi stanami istnieje ścisła łączność i odpowiedniość. Wszakże również zaprzeczyć trudno, że dziedziczność ma swoje bardzo widoczne granice, które nam uwydatnia najprostszy przykład. I tak jeśli rodzice mają syna, to on może być do nich podobny całkowicie lub częściowo, albo niepodobny wcale. Nadto może od którego z nich lub obojga przejąć cechy fizyczne a wyróżnić się duchowo, albo też odwrotnie. Są to przypadki, które w pożądanej obfitości spotykamy na każdym kroku. Uogólniwszy je, otrzymujemy we wniosku to spostrzeżenie, że dziedziczność jest proporcyonalną do ogólności cech organicznych. Objaśnijmy sobie tę zasadę dowolnie wybranym przykładem. Z pary Murzynów, posiadających wszystkie znamiona swej rasy: ciemną skórę, wązką czaszkę, wysunięte szczęki, większe dolne członki w porównaniu z górnemi, krótkie włosy z eliptycznem przecięciem itd.—ma się narodzić dziecko. Nie znamy go wcale, nie wiemy do kogo będzie podobne, jednakże jaką dać możemy najprawdopodobniejszą wróżbę? Tylko tę: największa jest pewność, że odziedziczy cechy ogólnie ludzkie, mniejsza—że odziedziczy cechy murzyńskiej rasy, jeszcze mniejsza—że odziedziczy cechy plemienia, a najmniejsza—że odziedziczy cechy swoich rodziców. Czyli innemi słowy: dziedziczność jest proporcyonalną do ogólności organicznych znamion. Ztąd też jeżeli przekazywanie się najogólniejszych jest niemal regułą, to znowu przekazywanie się najszczegółowszych jest niemal wyjątkiem. To jest powiedzieć np. można, że Cezar prawie zawsze urodzi człowieka, ale prawie nigdy Cezara. Analogiczne zjawiska przedstawia nam świat roślinny. Przysłowie, że „nie ma dwu do siebie podobnych liści", jest bardzo ścisłem spostrzeżeniem. Zasadźmy w ziemię nasienie klonu, najprawdopodobniej wyrośnie drzewo, klon, ale żeby ono miało tenże sam wzrost, grubość i rozgałęzienie, co jego rodzic, o tem nie może być nawet mowy.

Fakta te upoważniają nas do następującego przypuszczenia:

komórka Darwinowskiej pangenezy, nasionko, psychologiczna jednostka, słowem zaród nowego organizmu otrzymuje od swego życiodawcy tylko możliwości nabycia podobnych mu cech, o ile podobnemi będą warunki ich rozwoju. To znaczy, całe dziedzictwo, jakie młody Murzyn dostaje od swych rodziców, składa się z zalążka, który po dojrzeniu przypominać ich będzie o tyle tylko, o ile warunki dojrzewania na to pozwolą. Gdyby okoliczności, towarzyszące powstaniu każdej cechy starych, powtorzyły się z zupełną tożsamością przy rozwijaniu się młodego, nie różniłby się według wszelkiego prawdopodobieństwa niczem od swych rodziców. Że zaś okoliczności te nigdy nie mogą być identyczne, zatem dziedziczność ulega zboczeniom. Zboczenia te jednakże okażą się próporcyonalne do stopnia powszechności warunków rozwoju: im który z nich większym podlega zmianom, tem większą wywołuje rozmaitość w dziedzictwie. Innemi słowy: ponieważ w summie warunków, w jakich się rozwija zaród Murzyna, najwięcej zawsze będzie takich, które umożliwią wyrobienie się w nim cech ludzkich, a najmniej takich, które wytworzą naturę rodzicielską, więc też najwięcej odziedziczy własności ludzkich, a najmniej rodzicielskich.

Przenieśmy ten wniosek na nasze właściwe zagadnienie i spytajmy się, czy popędy współczuciowe można uważać za dziedziczne. Odpowiedź według powyższej zasady prosta: popędy współczuciowe, jako dążenia w zarodzie gotowe i rozwinięte, dziedzicznemi nie są, ale dziedziczną jest możliwość ich powstania przy odpowiednich warunkach. Nasiona są podobne do generacyj, od których pochodzą, bo od nich pochodzą; jeśli więc w rodzących tkwią jakieś uczucia, to one niezawodnie wytworzą się w zrodzonych identyczne lub z zależnemi od zmienionych warunków modyfikacyami. Idzie więc teraz tylko o zdecydowanie, czy lub o ile warunki powstawania popędów współczuciowych są powszechne i jednakie.

Przedewszystkiem nie zapominajmy, że nigdy nie mogło zawiązać się społeczeństwo z jednostek przedtem żyjących luźnie. Tego rodzaju akty dopełniają się tylko w wyobraźni Hobbesa lub Rousseau'a. Najbliżej z nami spokrewnione zwierzęta żyją towarzysko, przypuściwszy więc, że ludzie wyszli z ich łona i wstąpili na wyższy stopień rozwoju, nie widzimy żadnego powodu mniemać, że kiedykolwiek tułali się jednostkami, zwłaszcza gdy

ani Historya ani Etnografia podobnego ich stanu nie odkryły. Jeśli więc człowiek od najpierwszych chwil swego istnienia wzrastał w atmosferze uczuć altruistycznych, miały one od początku w niej przyjazny warunek. Najdziksze dziecko nasiąka wpływami rodziców i starszych, zalecających mu miłość dla swego otoczenia. Obok tych jednakże przyczyn zewnętrznych działają daleko potężniejsze wewnętrzne. Jak wspomniałem wyżej, najprzyjemniejszym warunkiem życia dla człowieka są istoty mu podobne, zapewniające mu mnóstwo fizycznych i duchowych korzyści. Chociażbyśmy mieli na uwadze tylko samolubstwo, to przyznać musimy, że człowiek dla człowieka jest przedmiotem silnego i różnostronnego pożądania. Pożądany zaś przedmiot nie może być dla nas obojętnym, nawet ze względu na jego własne dobro. Jeżeli dziki wystawi sobie piękny, mocny i wygodny szałas, to z pewnością będzie dbał o jego całość, bezpieczeństwo, ozdoby, słowem o jego dobro. Dla czegóżby więc nie miał dbać o ludzi, z których ciągnie daleko większe zyski? Dla czegoby miał im odmawiać sympatyi, kiedy jej nie odmawia swojej odzieży lub jucznym zwierzętom?

Tu musimy powrócić do poprzednio rozbieranej teoryi przestawiania się w cudzą sytuacyę. Jakkolwiek doszliśmy do przekonania, że teorya ta nie wyjaśnia nam dostatecznie istoty współczucia, zawiera jednak cząstkę prawdy. Proces przestawiania siebie w cudze położenie jest jasnym, ale tylko jako przenośnia, gdyż, ściśle biorąc, leży po za granicami możliwości. Trudno wszakże zaprzeczyć, że wrażenia, wywołane widokiem obcych cierpień i przypominające nam szereg tych, jakich sami doświadczyliśmy, są źródłem bardzo silnych pobudek do poświęcania się na korzyść bliźnich. Człowiek, który przeszedł ciernistą drogę nędzy, prędzej i bardziej ulituje się nad cudzą biedą, niż ten, który żył tylko w dostatkach. Kiedy Charles Bonnet, polemizując z Rousseau'em, spytał go: „Czy człowiek lub jakakolwiek istota obdarzona czuciem, nie doświadczywszy nigdy bólu, doznałaby współczucia i wzruszyła się widokiem duszonego dziecka?"— ten odpowiedział: „Nie!" [1]). Wprawdzie pytanie było postawione zbyt niedokładnie, odpowiedź jednak miała słuszność. Dziecko

[1]) *De l'inégalité*, 191.

nie pojmuje cierpienia, zadanego religijną nietolerancyą. Rozpacz Fausta jest co najmniej dla $^9/_{10}$ ludzkości niezrozumiałą. Indyanka, która chętnie rzuca swe dziecko pod koła świętego wozu, nie ulitowałaby się nad boleścią Hiszpanki, której synowi inkwizycyjny sąd połamał ręce i nogi dla satysfakcyi bóstwa. „Myśl, że ktoś inny cierpi—powiada Mill (w dziele *Dissertations* przez Leckye'go cytowanem)—jest sama przez się bolesną; myśl, że inny cieszy się, przyjemną." Ale czy myśl, że dziki doznaje cierpień z powodu zaćmienia słońca, sądząc, że je psy napadły, jest dla rodaków Milla bolesną? Być może, jednak chyba nie w tym stopniu, jak wtedy, gdyby Anglicy w smutne położenie słońca wierzyli i w nieszczęściu z niem współczuli. Również w przytoczonym wyżej przez Smitha przykładzie litości mężczyzny nad położnicą nie trzeba wcale uciekać się do cudownej zamiany osób. Mężczyzna, patrząc na cierpiącą w ten sposób kobietę, chociaż nie ma w spamiętanych wrażeniach swoich boleści żadnego identycznego, ma pokrewne, z których przy pomocy wyobraźni składa mu się przybliżone odczucie połogowego stanu. Że zaś stan ten zbudzi w innej kobiecie, która go doświadczyła, daleko silniejsze współczucie, nie ulega wątpliwości. Schopenhauer zrobił bardzo trafne, zresztą innym dość znane, spostrzeżenie, że większy przyjmujemy udział w cudzych cierpieniach, niż zadowoleniach. Pominąwszy tę okoliczność, że przyczyną pierwszych jest bardzo często jakaś zewnętrzna wina, która nas oburza, podczas kiedy źródło drugich nie budzi w nas żadnej zgrozy, ważniejszym jest inny wzgląd, że wszelkie nieszczęście jest stanem, do którego z natury, doświadczeniem nauczonej, mamy osobisty wstręt, szczęście zaś stanem, którego zawsze dla siebie pożądamy. W pierwszym więc wypadku współczucie pomnażają nasze zbudzone wrażenia nieprzyjemne, w drugim—zmniejszają je przyjemne.

Dla lepszego zoryentowania się w całem powyższem rozumowaniu, zbierzmy je w najogólniejsze twierdzenia. Przekonaliśmy się więc, że:

1) popędy współczuciowe istnieją w summie sił, kierujących wolą człowieka, jako grupa pragnień egoistycznych, zadawalniających się w dążeniu do cudzego dobra;

2) popędy te, jako ściśle i zupełnie sformowane instynkta, nie przekazują się sposobem gotowego spadku, lecz powstają z odziedziczonych możliwości;

3) w naturze społecznego życia istnieją warunki, które nie tylko przyczyniają się do wytworzenia i rozwinięcia tych popędów, lecz czynią je koniecznym tego życia wynikiem.

Że zaś popędy współczuciowe muszą ważną odgrywać rolę w processie powstawania praw moralnych, tu specyalnie dowodzić nie potrzebuję, gdyż nie wyzywa mnie do tego ani ważna opozycya, ani wielka tej sprawy trudność. Zresztą jeszcze później do tego przedmiotu raz wrócimy.

C) *Popędy moralne.*

Zaznaczyłem już wielokrotnie, że najrozmaitsze zjawiska psychiczne nie mają tylu odrębnych źródeł, ile im w nieświadomości naszej zwykle przypisujemy; że objawy woli dadzą się sprowadzić do jednej zasadniczej siły; że więc grupowanie popędów w osobne działy posiada prawie tylko wartość metodyczną, jako ułatwienie, wprowadzone do operacyi poznania. Jednakże z tego to właśnie powodu musimy klassyfikować objawy na rozmaite działy, ażeby się nie zgubić w ich obfitej a pomięszanej ilości, zwłaszcza że nie zawsze jesteśmy w stanie sprowadzić je do wspólnego mianownika, gdyż zwykle nie znamy tajemnicy przechodzenia siły ogólniejszej w szczegółową i, tracąc pośrednie ogniwa jakiegoś przyrodniczego processu, widzimy tylko krańcowe, niedające się odnieść do jednego początku. Dla tego to oddzieliliśmy popędy współczuciowe od samolubnych a teraz oddzielamy moralne od obu kategoryj poprzednich. Zachodzi z kolei pytanie, czy między pobudkami woli człowieka społecznego (a takiego tylko znamy), bez względu na stopień jego cywilizacyjnego rozwoju, istnieją takie, które, nie będąc ani samolubstwem ani współczuciem właściwem, chociaż pokrewne z jednem lub drugiem, posiadają swój specyalny charakter i mogą być ujęte w osobną grupę pod imieniem *popędów moralnych?*. Doświadczenie zdaje się na to pytanie odpowiadać twierdząco. Bo zwróćmy się jak zwykle naprzód do faktów.

Znanym przymiotem wszystkich niemal ludów pierwotnych jest gościnność. Amerykańscy Indyanie bronią każdego, kto im się oddał w opiekę, chociażby to był ich nieprzyjaciel. Zdarzało się jednak często, że Europejczyka, którego życzliwie ugościli

w swej chacie, zabijali i skalpowali po za jej progiem [1]. Jest to typ bardzo wielu podobnych przykładów. Rozebrawszy zaś go, widzimy, że nie współczucie, ale jakiś inny popęd wstrzymuje rękę Indyanina, dopóki ofiara jest pod jego dachem; bo dla czegóż miałoby ustać, skoro tylko gość wyjdzie po za próg gościnny? Niepodobna, ażeby sympatya znikła nagle i zupełnie z tego tylko powodu, że jej przedmiot zmienił miejsce w kilkostopowej odległości. Pójdźmy dalej. Również prawie wszystkie ludy pierwotne unikają jeszcze pewnych pokarmów, które w ich przekonaniu są nieczyste. Przypuśćmy, że matka, skłoniona czyjąś radą, zakaz ten przestąpiła dla wyleczennia tym sposobem dziecka. Chociaż czyn jej zadosyć uczyni popędowi współczucia, wzbudzi w niej tajemną zgryzotę, płynącą z pogwałcenia jakiegoś uczucia. Inne tego gatunku przykłady może sobie czytelnik samodzielnie zebrać i rozebrać, my zaś przejdźmy odrazu do uwag ogólnych. Jeżeli przypatrzymy się uważnie każdemu z takich wypadków, to dostrzeżemy w nich szereg pobudek ze specyalnemi właściwościami, przypominającemi jednak poprzednio wskazane popędy samolubstwa i współczucia. Różnica i podobieństwo dadzą się łatwo wyznaczyć. Jeżeli ktoś powie, że powstrzymujemy się od jakiejś czynności jedynie z obawy kary (t. j. z pobudki czysto samolubnej), to występuje pytanie, dla czego powstrzymujemy się nawet wtedy, gdy od wszelkiej kary zabezpieczeni jesteśmy? Wprawdzie można się jeszcze ratować wymówką, że tak czynimy, bo tak chcemy, ale jakże możemy mieć jednocześnie dwie wprost przeciwne chęci? Jeżeli np. nieukraść i ukraść jest żądaniem zarówno samolubnem, to przyczyna, skłaniająca nas do przeniesienia pierwszego nad drugie, tkwić musi w mniejszym stopniu korzyści ostatniego; to jest, że mniej zyskujemy kradnąc, niż niekradnąc. Rzeczywiście stosunek taki często się zdarza, lecz gdy kradzież nie pociąga za sobą dla złodzieja żadnej straty, a powstrzymanie się od niej żadnej korzyści, lub jeżeli skutki są wprost przeciwne, dla czego mimo to nie kradniemy? Jeżeli znalazłszy na ulicy pieniądze, dobrowolnie odniosę je bogatemu właścicielowi, nie uległszy tej okoliczności, że sam żyję w nędzy, znalezione pieniądze mógłbym zataić a dla ich posiadacza nie

---

[1] Wundt, *Vorl.* XXXVIII.

czuję żadnej sympatyi, owszem głęboką niechęć, jaka pobudka skłania mnie do oddania? Nie współczucie, bo go nie doznaję, nie samolubstwo, bo to radzi mi pieniądze zatrzymać, więc koniecznie jakiś inny popęd. Jaki? Świadome lub nieświadome uczucie powinności. Na czem więc polega jego różnica od popędów samolubnych i współczuciowych? Każda kolizya woli daje nam w tym względzie objaśnienie. Jeżeli równocześnie mamy dwa przeciwległe pożądania — ukraść i nieukraść — to zwycięży, które jest silniejsze i obiecuje więcej zadowolenia naszemu egoizmowi. Ponieważ zaś wola sama z siebie dwu wprost przeciwnych pragnień jednocześnie mieć nie może—(nie możemy np. naraz chcieć bez żadnej zewnętrznej przyczyny jeść i niejeść)—więc właściwie jej kolizya jest starciem między wolą wolną i przymuszoną. Pierwsza jest kierunkiem pragnienia niepodległym, druga—zależnym. Zależnym od czego? Od summy i wypadkowej ogólnych pragnień, warunkujących ruchy woli jednostkowej. Jeżeli więc równocześnie mamy dwa przeciwległe pożądania, to zawsze jedno z nich, które stoi w niezgodzie z drugiem, wyrażającem powinność, jest widocznie lub domyślnie warunkowem i ustępuje mu, ile razy jest słabszem i ile razy silniejsze, chociaż narzucone, stało się także potrzebą egoizmu. Objaśnijmy to na przykładzie. Rozdwojona wola człowieka, wahającego się pomiędzy ukradzeniem a nieukradzeniem, zawiera dwa popędy. Jeden z nich popycha do złodziejstwa a zwycięża wtedy, jeśli jest silniejszy i przewiduje w tym albo przeciwnym czynie pewną lub prawdopodobną korzyść. Wtedy człowiek ukradnie albo nie ukradnie, stosownie do tego w czem widzieć będzie większy dla siebie zysk. Drugi znowu popęd omija stronę korzyści i uwzględnia tylko stronę powinności, która wprawdzie jest wyrazem woli ogólnej, zewnątrz niego istniejącej, ale zarazem tak z jego własną zrosłej, że gdyby ją przygwałcił, doznałby niezadowolenia, to jest skrzywdziłby potrzebę swego egoizmu. Wola zatem człowieka, który równocześnie chce ukraść a nie kradnie, przedstawia się w postaci następującego warunkowego sądu: ukradłbym, gdyby uczucie obowiązku kraść mi nie wzbraniało.

Najbardziej interesującem jest dla nas pytanie, w skutek jakiego procesu powstają w człowieku uczucia powinności i jaki jest ich psychologiozno-etnologiczny rozwój. Na nieszczęście przedmiot ten liczy dotąd tak mało opracowań, że niemal pozo-

stawieni jesteśmy wobec niego własnym siłom. Darwin, który pierwszy rozebrał go sposobem i środkami teoryi rozwoju, daje nam dość szczupłe objaśnienia i to zwrócone przeważnie do psychicznej natury zwierząt. Jak wspominałem, nie odróżnia on ściśle uczuć społecznych od moralnych; pewne wszakże rozróżnienie da się ułożyć z jego luźnych uwag a zwłaszcza ogólnych twierdzeń, wypowiedzianych na wstępie zajmującej się tą sprawą części dzieła o *Pochodzeniu Człowieka.* „Następujące twierdzenie—mówi on—wydaje mi się w wysokim stopniu prawdopodobnem, mianowicie że każde zwierzę, obdarzone należycie wybitnemi instynktami społecznemi, osiągnęłoby niezawodnie zmysł moralny czyli sumienie (*moral sense or conscience*), gdyby jego umysłowe władze rozwinęły się tak wysoko lub prawie tak wysoko jak u człowieka." *Naprzód* bowiem społeczne instynkta sprawiają to, iż zwierzę znajduje przyjemność w towarzystwie istot sobie podobnych, uczuwa dla nich sympatyę i stara się im w jakikolwiek sposób usłużyć. Usługi te mogą być ściśle oznaczonej i widocznie instynktowej natury; lub też, jak u większej części wyższych zwierząt towarzyskich, chęcią i gotowością pomagania swym bliźnim w pewien ogólny sposób. Lecz uczucia te i usługi nie rozciągają się wcale do całego rodzaju, a jedynie do własnej społeczności. *Powtóre*, skoroby tylko umysłowe władze dosięgły wyższego rozwoju, obrazy wszystkich przeszłych czynów i pobudek odciskałyby się nieustannie na mózgu każdego osobnika i powstawałoby uczucie niezadowolenia, jako konieczny skutek niezaspokojonego instynktu, ile razyby ciągle trwający i niedostępny instynkt społeczny uległ innemu, chwilowo silniejszemu, który jednakże nie jest ani trwałym w naturze, ani nie pozostawia zbyt żywych wrażeń (np. głód). *Potrzecie*, gdyby się ukształciła mowa i umożebniła członkom grupy dokładne wyrażanie swych życzeń, ogólna opinija stałaby się wskazówką dla czynów, wymaganych przez publiczne dobro i kierowałaby natchnieniami społecznych popędów i instynktownej sympatyi. *Nakoniec*, przyzwyczajenie odegrałoby bardzo ważną rolę w kierownictwie jednostki, utrwalając w niej społeczne pobudki [1]).

Już poprzednio wskazałem ułomność tych twierdzeń Darwina we względzie siły popędów społecznych, obdarzonych przez

---

[1]) *The Desc. of Man*, III. 71—3.

niego własnościami trwałości i przewagi nad samolubnemi. Tu zwrócę tylko uwagę, że jakkolwiek powyższe zdania są pomyślane głęboko, nie wyjaśniają nam dostatecznie genezy uczuć moralnych. Darwin, wyznając, że publiczna opinija reguluje społeczne popędy do należytej, obowiązkowej miary, pozwala przypuszczać, że one nie są identyczne z moralnemi. A nawet kilkakrotnie sam wspomina, że ostatnie są tylko owocem pierwszych. Starałem się udowodnić, że w procesie układania się stosunków moralnych przyjmują udział i popędy samolubne. Darwin je od tej roli zupełnie wyłącza i, zdaniem swojem, niesłusznie. Głównemi jedynem nasieniem „moralnego zmysłu lub sumienia" są dla niego instynkta socyalne. Ażeby z tego nasienia mógł urodzić się taki owoc, konieczną jest dziedziczność, którą też Darwin rzeczywiście na pomoc przyzywa. „Jestem przekonany—powiada Herbert Spencer—że doświadczenia użyteczności (*experiences of utility)*, ustalone i uorganizowane przez wszystkie przeszłe generacye ludzkiego rodzaju, wytworzyły odpowiednie modyfikacye, które przez ciągłe przekazywanie i gromadzenie stały się w nas pewnemi władzami moralnej intuicyi (*certain faculties of moral intuition)*, pewnemi wzruszeniami, odpowiadajęcemi słuszności i niesłuszności postępowania, które nie mają widocznej podstawy w jednostkowem doświadczaniu użyteczności." Otóż z tą hypotezą, którą, jak widzieliśmy, już Cabanis rozwijał, Darwin godzi się w zupełności [1]). Podpisuje ją również Ribot, którego obszerne wywody do tej kwestyi dadzą się streścić w tem zdaniu autora: „Dziedziczność w rodzaju gra mniej więcej tęż samą rolę, jaką pamięć w jednostce" [2]). Wypada nam wszakże powtórzyć jeden ustęp, wyrażony z mniejszą stanowczością. „Zdanie nasze (jaką rolę gra dziedziczność w tworzeniu się moralnych zwyczajów) byłoby dosyć proste, gdyby już nakreślono powstawanie i rozwój pojęć moralnych. Gdyby ktoś z punktu widzenia teoryi ewolucyjnej wykazał, przez jakie kolejne fazy przechodzić musiała ludzkość, począwszy od najniższych form życia dzikiego aż do najwyższych obecnej cywilizacyi; gdyby różne momenta tego postępu zostały w ten sposób wyznaczone, żeby można śledzić

---

[1]) *Tamże*, III. H. Spencer, *Letter to Mr. Mill*, u Baina, *Ment. a. Mor. Sc.*

[2]) „L'hérédité joue pour l'espèce à peu près la même role que la memoire pour l'individu." W cyt. dz. 450. Porówn. przytem 492, 498—9.

ich logiczny rodowód i zrozumieć, dla czego jeden poprzedzał a drugi po nim następował i był przez niego uwarunkowany, wtedy łatwiej moglibyśmy zbadać rolę dziedziczności, jako czynnika w tym rozwoju. Na nieszczęście geneza pojęć moralnych nie nakreślona jeszcze dokładnie, o dzieło zaś podobne tylko mistrz pokusić się może." Mistrzem takim jest dla Ribota H. Spencer a próbą takiego dzieła jego *Zasady Socyologii*. Nie pójdziemy za Ribotem w poznaniu tej rzeczywiście znakomitej pracy, gdyż mniemanie jej autora o przedmiocie tu nas obchodzącym już wyżej przywiodłem. Ogólnie tylko dodać winienem, że Spencer upatruje zupełną analogiję między moralnym rozwojem ludzkości i osobnika. Stan jej pierwotny, dziki, jest stanem dziecka, które ulega tylko popędom swojego samolubstwa i dopiero stopniowo przez „doświadczenia użyteczności" dochodzi do coraz doskonalszych pojęć moralnych. Dziedziczność przenosi z jednych generacyi na drugie doświadczenia nabyte i, pomnażając je ciągle, wyrabia organa moralnej intuicyi. Nikt tej hypotezie nie nadał wyrazistszej fizyognomii, jak inny głośny psycholog angielski, Henry Maudsley. „Mniej lub więcej świadomie osiągnięte doświadczenia—powiada on—zostały uogólnione; ciągle powtarzające się doświadczenie i związany z niem rezultat ustalił się w ciągu generacyi jako moralny zmysł lub instynkt ludzkiej natury, a wreszcie, jak to się również zdarza w innych dziedzinach organicznego rozwoju, zamienił się na zdolność. Zdolność ta rozwija się podobnie jak zwierzęce instynkta i podobnie jak one rozporządza ślepem posłuszeństwem. Ono bowiem sprawia zadowolenie nawet wtedy, gdy z niem łączą się zewnętrzne niedostatki i cierpienia." W innem miejscu (*Duch* i *Ciało*) wyraża się on temi słowy: „Wyobraźmy sobie, że ród ludzki mógłby istnienie swoje przeżyć, cofając się od najpierwszych początków w ten sposób, iż wszystkie fazy i doświadczenia, przez jakie dzisiejszy stan osiągniętym został, znowu by przebył i że w każdym okresie odpadałaby taż sama cząstka ducha i charakteru, która wprzódy w nim przyrosła; na tej wstecznej drodze ujrzelibyśmy tu i owdzie leżące ułamki i okruchy moralnego poczucia, w punkcie zaś wyjścia znaleźlibyśmy taką ludzką egzystencyę, któraby ogołocona była z wszelkiego *prawdziwego* poczucia moralnego [1]).

---

[1]) *Responsibility in Mental Disease* (*Inter. Bibl.*), London 1875. Chap. IX i II.

Musimy naprzód zaprotestować przeciwko wyrazowi podkreślonemu z powodów już czytelnikowi znajomych. A mianowicie, ponieważ nawet zwierzęta mają pewne moralne uzdolnienia, więc i ludzie, zwłaszcza że Etnologia zupełnie ten wniosek potwierdza, prawdopodobnie nie przeszli takiego okresu, w którymby nie posiadali żadnego moralnego uczucia. Jeżeli zaś Maudsley na „wstecznej drodze" poszukuje uczucia *prawdziwego*, t. j. angielskiego lub co najmniej europejskiego, to rzeczywiście go nie znajdzie, ale znajdzie inne, *prawdziwe w swojej fazie i w swoim okresie.* Co do samej hypotezy, to ona, mimo całej swej ułudy i logiczności, jest wysoce wątpliwą. Bo jak starałem się wyżej okazać, fakta nie dowodzą nam stanowczo, ażeby człowiek przychodził na świat z jakiemkolwiek rozwiniętem uczuciem, a więc i z moralnem, co jednakże należałoby przyjąć według zasady Darwina, Spencera i Maudsleya, pamiętając o tem, że obecny nasz ród poprzedziły niezliczone generacye ludzi i zwierząt, z których każda wzbogaciła „doświadczenie użyteczności", lub mówiąc językiem Ribota, „pamięć rodzaju" jakąś cząstką moralnego postępu. Główna trudność wiary w taką ciągłą psychiczną dziedziczność na tem polega, że brak nam fizyologicznych danych, wykazujących ściśle zmiany wywołane w organizmach pod wpływem warunków ich rozwoju. Jeżeli dziecko zrodzone dziś w Anglii jest w moralnym względzie uorganizowane lepiej albo inaczej, niż zrodzone przed czterema np. wiekami; jeżeli australskie niemowlę przychodzi na świat z takim ustrojem nerwów, który ściśle i jedynie odpowiada specyalnemu ustrojowi nerwów australskiej rasy; słowem jeżeli taka psychofizyczna odpowiedniość istnieje zawsze i wszędzie, to zagadnienie moralnej dziedziczności jest całkowicie rozwiązanem a wszelkie spory ustają. Ale czy rzeczywiście mamy na to dostateczną ilość dowodów? Niestety brak nam większej ich części. Żaden sumienny i ostrożny badacz nie pokryje milczeniem tego niedostatku, który zarazem niech usprawiedliwi i moje uwagi, oponujące tak genialnym myślicielom, jak wspomniani wyznawcy bezwzględnej dziedziczności.

Zarówno Darwin, jak i inni filozofowie natury zeznają, że im wyżej wzniesiemy się po stopniach zoologicznego szeregu, tem mniej spotykamy wrodzonych i ściśle oznaczonych instynktów. Odnośnie zaś ludzi uprawniło się w nauce przekonanie, że już ich nieistniejący przodkowie postradali wiele takich nieświadomych

popędów, jakie utrzymały się do dziś w naturze zwierząt. Nikt nie zaprzeczy, że pies ma z urodzenia instynkt do tropienia zwierzyny; tymczasem trudno powiedzieć, że coś, chociażby daleko pokrewnego, przynosi ze sobą na świat człowiek. Zauważono, że lisy tam, gdzie długo i ciągle były łowione, okazywały większą wrodzoną przebiegłość i umiejętność unikania sideł; nic podobnego nie dostrzeżono na dzieciach amerykańskich Indyan, mimo że Hiszpanie ciągle i długo tropili ich psami. Z tego dorozumiewać się wolno, że ludzie nie przekazują na dzieci swych instynktów i doświadczeń w żadnej ściśle oznaczonej formie [1]). Nie mamy żadnej podstawy do przypuszczenia, że Słowianie zaraz w niemowlęctwie kochają siebie a nienawidzą Turków, chociaż później oba te uczucia w nich występują. Moralne popędy mają tak specyalne własności, że odziedziczanie ich równałoby się odziedziczaniu lisich lub wyżlich instynktów. Bo cóż może być bardziej określonego, jak wrodzona zdolność rozróżniania słuszności od niesłuszności, chwalenia pierwszej i potępiania drugiej? Gdyby zdolność ta była dziedziczną, to niemowlę angielskie, wychowane między Indyanami, powinnoby—mówiąc językiem Ribota—pamiętać moralność swojego rodzaju, to jest od początku mieć wstręt do ofiar z ludzi, skalpowania itd.; przeciwnie zaś dziecko indyjskie, w Anglii wzrosłe, powinnoby wszystkie te popędy okazywać. Wprawdzie może ktoś zauważyć, że dziecko to nie znalazłoby przyjaznych dla swej natury warunków, a wpływy otoczenia zwróciłyby je w inną stronę, jednakże wrodzone popędy, któreby dopiero w niem poczęły zamierać i w poprzednich generacyach nie zosta-

---

[1]) Wyjaśnienie tego faktu nie należy do zadań i obowiązków obecnej pracy, może jednak nie będzie bezużyteczną następująca uwaga. Według wszelkiego prawdopodobieństwa przyczyną malejącego postępu dziedziczności popędów ściśle oznaczonych w bijologicznem ustopniowaniu organizmów jest równolegle wzrastająca złożoność warunków życia, utrwalająca coraz słabiej każdą psychiczną właściwość. Jeżeli porównamy warunki życia bobra i człowieka, to łatwo odgadniemy, dla czego pierwszy, przy daleko szczuplejszej ilości duchowych operacyj, t. j. częściej powtarzając też same, ma większą szansę utrwalenia w swym ustroju pewnych popędów i przekazania ich na potomstwo; gdy tymczasem drugi, przerzucając się co chwila w inne kategorye wrażeń, nie może żadnej ustalić. Rozumie się, im mniej złożone są warunki i mniej rozmaite funkcye psychiczne jakiegoś człowieka, tem pewniej jego właściwości utrzymują się dziedzicznie.

ły złagodzone, musiałyby jeszcze objawiać się bardzo silnie. Tymczasem wiadomo, że dzieci przeniesione z jednej rasy w inną, nie zdradzają zbyt widocznego wpływu ojczyzny na ich moralne uczucia [1]). Co więcej nawet ludzie dorośli, jak przekonywają podróżnicze sprawozdania, przerzuceni losem między dzikie hordy, mimo swej europejskiej cywilizacyi wkrótce upodabniają się do swych nowych towarzyszy. Kilka przykładów „spamiętania moralności swego rodzaju", które Ribot na poparcie dziedziczności przytacza [2]), świadczą za nią tak słabo, jak przypadki dziedzicznej skłonności do morderstwa w Paryżu przeciwko moralnym popędom Francyi. Jeżeli zaś powiemy, że bądź co bądź uczucia moralne jakiegoś gatunku przechodzą na jednostkę i tylko nieprzyjazne okoliczności mogą je zmodyfikować lub zniszczyć, to zbudzi się pytanie, zkąd my o tych odziedziczonych uczuciach wiemy, jeśli wcale nie występują w objawach?

Wyznawcy teoryi nieograniczonej dziedziczności, chociaż Etykę intuitywną bezwzględnie odrzucają, w zasadzie z nią się godzą. Różnica między obu partyami jest tylko ta, że jedna przypuszcza istnienie uczucia powszechnego i niezmiennego, druga

---

[1]) Dobrizhofer opowiada, że dzieci pewnej hiszpańskiej damy, porwanej w niewolę przez Abiponów, po nadejściu wykupu, już nie chciały wrócić do swej ojczyzny. Peschel, *Völkerkunde*, 155.

[2]) Ponieważ nie myślę taić dowodów przeciwnych, winienem więc poznajomić czytelnika z najbardziej uderzającemi tego rodzaju wypadkami. Pewien młody Botokud, wychowany przez brazylijską rodzinę, skończył gimnazyum, uniwersytet, uzyskał stopień doktora i jakiś czas praktykował w Bahia. Jednakże w usposobieniu jego rozwinęła się jakaś głęboka melancholija. Naraz zniknął i dopiero po kilku latach opiekunowie dowiedzieli się, że zrzucił z siebie ubranie, rozstał się z nauką i nagi wędrował ze swoją hordą po lasach.— Admirał Fitzroy przywiózł z sobą do Anglii dziecko z Ziemi Ognistej. Ochrzczono je, nazwano Jemmy Button, wychowano i tak pielęgnowano, że przez pewien czas było pieszczochem najznakomitszych towarzystw. Nareszcie ekspedycya, w której Darwin odbył swą podróż na około świata, odwiozła go do ojczyzny. J. Button, który w Europie nosił zawsze rękawiczki i świecące buty, wróciwszy do swej ziemi, obnażył się, nie mył, nie czesał, a w r. 1835 już niczem się nie różnił od swych rodaków. — Podobnie pewien Australczyk, który otrzymał edukacyę i wprawnie mówił po łacinie, uciekł w stepy, twierdząc, że wychowanie nauczyło go tylko silniej czuć nędzę. Peschel, *tamże*, 155 i n, Pominąwszy szczupłą ilość tych wypadków, zauważyć trzeba, że w nich nie uwydatnia się tak specyalna i określona dziedziczność, jakiej wymagają popędy moralne.

—różnorodnego i zmiennego. Ztąd też oba kierunki często się z sobą spływają. Ważnego przytem i charakterystycznego rysu nie możemy pominąć. Jakkolwiek przedstawiciele zasady dziedziczności ogólne swe twierdzenia wypowiadają stanowczo, w szczegółowych spostrzeżeniach przeniewierzają się jej często i widocznie. Wystarczy nam na świadectwo jeden przykład. Darwin powiada: „Gdyby ludzie wychowali się w zupełnie tychże samych warunkach, co pszczoły, ledwie wątpić można, że nasze niezamężne samiczki, na podobieństwo pszczół roboczych, uważałyby sobie za święty obowiązek wymordować swych braci, matki zaś starałyby się wytępić płodne córki i nikomuby na myśl nie przyszło temu się opierać" [1]). Hypoteza ta, przypominająca bardziej Lamettrie'go lub Helvetiusa niż Darwina, przeczy jego teoryi dziedziczności najwyraźniej. Bo skoro nasze kobiety wychowane w warunkach pszczół, otrzymałyby ich instynkta, to znaczy, że własnych, wrodzonych wcale nie posiadają.

Jest zatem bardzo słabe prawdopodobieństwo, ażeby każda ludzka jednostka przynosiła z urodzeniem takie uczucie, któreby w zarodzie mieściło essencyę przymiotów moralnych całego rzędu poprzedzających ją generacyi. Z drugiej jednakże strony niepodobna przypuścić, ażeby moralne doświadczenia tych generacyi nie wywierały na potomstwo żadnego wpływu, gdyż wiemy a przynajmniej wydaje nam się zupełnie możliwem, że dziedziczność w rodzie ludzkim rzeczywiście istnieje. Antropologiczne, fizyologiczne i psychologiczne badania wykryły w ludzkim organizmie na oddalonych od siebie stopniach rozwoju mniej lub więcej wyraźne różnice, które pozwalają domyślać się, że i rozwojowi moralnych popędów muszą odpowiadać jakieś równolegle z nim idące ustrojowe przemiany. Pomimo szczupłości dowodów w tym względzie następujące przypuszczenie zdaje się być dosyć prawdopodobnem: człowiek nie odziedzicza żadnych określonych popędów moralnych, lecz jedynie taką wewnętrzną organizacyę, która przy odpowiednich warunkach zewnętrznych popędy te wytworzyć zdolna. Jeżeli warunki, które dla moralnych uczuć rodzaju jednostki były konieczne, towarzyszą jej rozwojowi od początku, tworzą z jej przyrodzonych sił też same uczucia. Być

---

1) *The Desc. of Man*, III, 73.

bardzo może, iż Anglik dziedzicza zdolności nabycia wstrętu do morderstwa, ale zeby ona stała się w nim popędem moralnym, musi rozwinąć się w takich warunkach, które morderstwu nie sprzyjają, Dla dokładniejszego objaśnienia tej myśli przenieśmy ją na fakt pokrewny. Wszystkie prawie traktaty o dziedziczności przytaczają słynną familię Bachów, która w kilku pokoleniach wydała blizko 50 zdolnych muzyków. Trudno zaprzeczyć, że zdolność ta musiała przekazywać się dziedzicznie. Czy jednakże była ona ściśle określoną, czy była np. dziedziczną sztuką pisania fug lub sonat i przestrzegania prawideł klasycznej kompozycyi? Bynajmniej, była możliwością organizmu, zdolną przy odpowiednich warunkach wytworzyć w nim muzykalny talent. Gdyby nawet sam Sebastian Bach był wychowany między Australczykami, byłby może komponował, bo przecież i tam są pewne muzyczne warunki; że jednak w dziełach okazałby inne uczucie estetyczne, to zdaje się nie ulegać wątpliwości. Podobnie rzecz się ma i z uczuciami moralnemi. Jednostka, o ile wnioskowaniem odgadnąć możemy, nie odziedzicza przez poprzedzające ją generacye przygotowanego i określonego zmysłu moralnego, lecz tylko zdolność nabycia go w pewnych warunkach swego rozwoju. Takie również jest mniej więcej mniemanie A. Baina i W. Wundta. „Zarówno w odniesieniu do ciała jak i ducha—powiada ostatni [1]— możemy i musimy przypuścić tylko dziedzictwo usposobień *(Anlagen)*".

Z kolei spytać wypada, co to są za warunki, ogólnie sądząc, odpowiednie i konieczne dla powstania moralnych popędów? Nic innego, jak tylko z jednej strony uczuciowa, że tak powiem, atmosfera, jaką jednostka od urodzenia oddycha i jej własnościami nasiąka, a z drugiej—normy życia, do których swoją wolę przypasować musi. Bo nie zapominajmy, że zmiana pokoleń nie odbywa się nagłem zniknięciem poprzednich i równie nagłem pojawieniem się następnych, lecz jedne o drugie się zazębiają i długo idą połączone. Rodzice, spłodziwszy dzieci, nie umierają natychmiast, pozostawiwszy potomstwo własnym siłom, lecz je wychowują i niejako urabiają na własny model. Dziedziczność więc moralnych popędów, przerwana w procesie fizyologicznym, ciągnie się na drodze wpływów wychowania. To ostatnie rozwija i dopełnia spu-

---

[1] *Vorl.* L. 361.

ściznę urodzenia, a ta jego praca jest tak doniosłą, że moralne oddziaływanie poprzednich pokoleń jest mniej ważne *przed*, niż *po* urodzeniu następnych.

Według dotychczas zebranych wskazówek sprobujmy ułożyć pozytywne rozwiązanie kwestyi powstawania moralnych popędów. Wypada nam więc, że one nie mają żadnego osobnego źródła, nie stanowią żadnej osobnej władzy, lecz są popędami samolubstwa lub współczucia, ujętemi w pewną, społecznie pożądaną lub nakazaną normę siłami powinności. Każdy zatem popęd może stać się moralnym, jeżeli jego pobudki działać będą tylko w granicach tej oznaczonej normy, podobnie jak każdy dyament może stać się brylantem, jeśli przybierze kształt właściwego oszlifowania. Wzór tego oszlifowania, tej normy, musi przyjść do popędów z zewnątrz, gdyż one same z siebie mogą dążyć tylko w kierunku własnych nieuregulowanych pożądań, a nie stałej powinności. Ponieważ wszystkie ludzkie popędy rodzą się i kształcą w życiu społecznem, stosunki więc tego życia dostarczają im form moralnych, i zaraz od pierwszej chwili ich objawiania się wyznaczają każdej pobudce zakres i prawa działania. To jest żaden np. człowiek nie dochodzi do nieograniczonego, lecz ograniczonego współczucia. Możemy to bardzo łatwo dostrzedz w różnicy jakiegokolwiek z popędów tej grupy, występującego na odległych i odmiennych stopniach rozwoju. Eskimos z miłości spłaszczy głowę nowonarodzonemu dziecku, Anglik ją zabezpieczy od najmniejszego przygniecenia. Słowem więc, popędy moralne są tylko szczególną postacią samolubnych i współczuciowych, powstałą w koniecznych stosunkach równowagi woli społecznej. Ponieważ zaś niezbędnym i głównym warunkiem wytworzenia się moralnych popędów jest życie społeczne, a cały dotąd znany rodzaj ludzki w ten sposób żyje, zatem cały popędy te w najrozmaitszych stopniach rozwoju posiada. Takie doniesienia podróżników, jak cytowane u Lubbocka *(Orig. of Civil.)* Galbraitha, który powiada o jednem z plemion grupy Dakota, że jego członkowie są „obłudni, nieludzcy, *prawie wszystkie występki uważają za cnoty (!)*, kradzież, podpalanie, mordy, są u nich środkami odznaczenia się i dla tego uczą swe dzieci, że zabójstwo jest największą zasługą, a młodzież zdobywa zaszczyty zamordowaniem człowieka" — takie, mówię, doniesienia, są z jednej strony przesadą, dowiedzioną przez inne świadectwa, z drugiej nieuwzględnieniem ograniczono-

ści moralnych uczuć i ich różnic w porównaniu z naszemi. Gwałty, kradzieże, morderstwa popełnia dziki ze spokojnem sumieniem na nieprzyjaciołach i obcych, ale nie na współbraciach. Takiej zaś społecznej gromady, w którejby „prawie wszystkie występki uważano za cnoty"—nie ma i być nie może. Istnieją tylko takie, w których *nasze* występki są *u nich* cnotami, lub cnoty — występkami. A to sprawa inna!

Tu zamknijmy przygotowawczą część naszej pracy i sformułujmy ostateczne wnioski dla jej zagadnienia.

VI.

Warunki powstawania praw moralnych.

Jeszcze przed dwudziestu kilku laty pisał zmęczony wątpieniami nasz Lelewel: „Kiedy rozważam drogę doświadczenia, gdzie szukać początku społeczeństwa? W przemocy, czy w dobrowolnej umowie? nie wiem; kiedy na tej drodze doświadczenia poszukuję początku własności, czy jej mam szukać w przemocy lub umowie? nie wiem. W poszukiwaniach ustawicznie się rozwija jedno i drugie. Wywód tego z teoryi należy już do Fantazyi" [1]). Gdyby szanowny badacz był dożył lat naszych, z pewnością nie szukałby „początku społeczeństwa", i przyznał, że „wywód tego z teoryi" nie „należy do Fantazyi". Jak wyżej wspomniałem, odnalezienie takiego początku jest przedsięwzięciem niemożliwem i niepotrzebnem. Marzyciele przeszłych stuleci, którym się zdawało, że wystąpienie ludzi na ziemi było aktem jednorazowym, mogli sobie podobne zagadnienia stawiać i domysłami teoryi walki lub ugody rozwiązywać. Ale od czasu jak dowiedzieliśmy się, że ludzkość nie zajmuje w stworzeniu żadnego wyosobnionego i odgraniczonego miejsca, lecz stanowi w niem silnie spojoną część całości a ze światem zwierzęcym tak się łączy, że zaciera wszelki przedział, nie mamy żadnego powodu mniemać, że kiedykolwiek żyła w stanie osobników rozproszonych, które dopiero później skupiły się w gromady i nie potrzebujemy wcale pytać się o początki społeczeństw. A chociaż Dalton (u Lubbocka *Orig.*) opisuje mieszkańców wyspy Borneo jako hordę, nieposiadającą żadnych obycza-

[1]) *Myśli skreślone z powodu pisma Kubrakiewicza* 1854, (*Lotniki*, Bruksella 1859, str. 44).

jów, a Lichtenstein zapewnia, że widział tułających się pojedyńczo małpowatych Buszmanów, my w tego rodzaju doniesieniach widzieć powinniśmy tylko etnologiczny pessymizm [1]).

Lecz tu nasuwa nam się inna, dość ważna trudność, a mianowicie, jeśli teorya rozwoju wyłącza z rzędu swych zagadnień powstawanie społeczeństw, to zarazem wyłącza powstawanie praw moralnych. Bo skoro pierwsze nie mają początku, nie mają go i drugie. Ze smutkiem wyznać musimy, że, ściśle biorąc, tak jest rzeczywiście, gdyż moralność ludzkiego rodzaju nie zrodziła się bez poprzednictwa i ma je w zwierzęcej. Jednakże nie należy zapominać, że również każde inne naukowe zagadnienie jest ogniwem w nieskończonym łańcuchu spojonych z sobą pytań, tak że chcąc np. zbadać początek rolnictwa i nie zatrzymać się póty, aż wynajdziemy przyczynę bez przyczyny, nie doszlibyśmy do niej nawet po wykryciu istoty atomów. Właściwie zatem trzebaby zrzec się wszelkich naukowych poszukiwań. Tego uczynić niepodobna dla dwu względów: naprzód dla tego, że objawy, mimo swej nieograniczonej łączności, ułożyły się w naszym umyśle w odmienne szeregi, które, mimo wszechstronnego między sobą zazębienia, przedstawiają nam się w postaciach ze znamionami charakterystycznemi; a powtóre dla tego, że cała nasza praca na polu wiedzy musi obrabiać zadania szczegółowe, bodaj sztucznie odgraniczone, i zwolna je sprowadzać do coraz ogólniejszych. Nikt nie zaprzeczy, że prawa powinności różnią się wobec dzisiejszej wiedzy od praw spadania lub ciśnienia; ale te i tamte są formami w jakich się nam przedstawiają stosunki wszechświata; badajmy moralne, skoro badamy fizyczne, a być może, iż kiedyś będziemy umieli jedne i drugie odnieść do ogólniejszych. Zresztą doniosłość poniższych określeń nie sięgnie po za próg hypotezy i poznania możliwego.

Życie społeczne ma tę własność, że jedne popędy zmienia

---

[1]) J. Kraft autor może najstarszej specyalnej rozprawy o *Obyczajach dzikich (Die Sitten der Wilden*, aus dem Dänischen übers. Kopenhagen 1766) oblicza nawet na podstawie Biblii, że w chwili połączenia się ludzi w społeczne grupy mogło być na ziemi około 3000 jednostek. I Ab. § 16. W ciekawej tej książeczce poznać można wiele przykładów etnologicznej naiwności, bądź do samego autora, bądź do jego cytowanych poprzedników należącej. Zarazem jednak przyznać trzeba wiele spostrzeżeń i wniosków bardzo trafnych.

a inne wytwarza. Do tych, które całkiem niezależnie od niego powstają, należą samolubne. Jeżeli przypatrzymy się im w kombinacyi, to spostrzeżemy, że się wzajemnie ograniczają, t, j. że jedno samolubstwo znajduje opór w drugiem. Skutki ich zetknięcia się zależą od zachowania się każdego samolubstwa wobec innych. Jeśli ono zadowolni się tem, co mu warunki (otaczające je samolubstwa) ofiarują, to jego do nich stosunek określi się pokojowo. W przeciwnym wypadku walka musi rozstrzygać, ile każdej ze ścierających się stron przypada. Niechaj wszakże nikt nie sądzi, że tu rozwijam teoryę Hobbesa lub Rousseau'a. Główną cechą i zarazem ułomnością ich poglądów jest to, że pierwotnemu człowiekowi przypisywali, zwłaszcza Hobbes, tylko popędy samolubne, i że—co najważniesza — powstanie praw uważali za dzieło jednorazowego układu. Jedno i drugie jest mniemaniem błędnem. Wspomniałem już poprzednio, że popędy współczuciowe należą również do pierwotnych sił moralnych, a nadto porozumienia się i walki między popędami samolubnemi nie pojmuję tu jako zdarzeń jednorazowych, lecz jako powolne i nieprzerwane procesy. Każda nowa generacya nie burzy istniejącej równowagi społecznej i nie ustala innej; walka między samolubstwami nie ogranicza się w swym przebiegu do jednej epoki, lecz trwa ciągle. Najwidoczniej zaś występuje ona tam, gdzie przywileje jednostek jakiejś społecznej grupy podzielone są zbyt nierównomiernie. Wtedy bój popędów samolubnych ciągnie się jawny przez całe wieki. Wszędzie, gdzie istnieją kasty i niewolnictwo, znajdujemy stosunki społeczne, uwydatniające z pokoju lub wojny powstały układ powszechnego samolubstwa. Podróżnicze odkrycia w Nowym Świecie ukazują nam takie fazy moralnego rozwoju, w których społeczna równowaga instynktów samolubnych jest jeszcze nieutrwalona, tak że pozwala obserwować najpierwotniejszą fermentacyę tego gatunku moralności. Gdybyśmy przytem na chwilę wyłączyli myślą z abstrakcyjnie pojętej grupy społecznej popędy współczuciowe, to ona przedstawiłaby się nam w postaci takiego organizmu, któregoby wszystkie członki posiadały najwyższą możliwą dla siebie w danej chwili swobodę. To znaczy—mówiąc językiem przykładu—wszystkie osobniki indyjskich kast, chociażby prawa ich były jak najrozmaitsze, mogą tylko do tej granicy rozpościerać swoje samolubstwo, którą im inne popędy wyznaczają. „Pierwsze społeczne prawa—powiada Supiński—rozwinąć się mo-

gły tylko przemocą, tylko gwałtem zadanym sobie samemu lub cierpianym od innych. Pierwsze prawa były trapieniem jednostek, raną potrzebującą sztucznego opatrzenia. Przecierpiane blizny wygładzały się z czasem i człowiek wrósł w stan nowy, społeczny, który przeszedł w jego stan przyrodzony" [1]). Jakkolwiek słowa te ujmują tylko połowę procesu powstawania praw moralnych, bo nie uwzględniają działania popędów współczuciowych, trafnie jednak malują skutek starcia samolubnych. Siła jest jednym z najpotężniejszych czynników, tworzących obyczaje, bo może nietylko ustanowić społeczne stosunki, ale je podtrzymać, a nadto zawsze, zwłaszcza w grupach pierwotnych, wzbudza cześć najwyższą. Marsden opowiada [2]), że pewien Sumatryjczyk, przypatrzywszy się europejskiemu zagarkowi, rzekł: „Czy to niesłusznie, że jesteśmy niewolnikami ludzi, którzy mają zdolność wynalezienia i zręczność urządzenia tak zadziwiającej maszyny?" — Peschel przytacza z krwawych kronik hiszpańskiego podboju w Amrryce następujące charakterystyczne zdarzenie: „Nic nie przejęło krajowców większem zdumieniem, jak dzwon kościoła w Izabelli. Na całej wyspie rozprawiano tylko o *turey'u*, który „do chrześcijan mówi". Hojeda też kazał ukuć z bronzu ozdobny świecący łańcuch i kajdany. Z temi brzęczącemi cudami udał się w towarzystwie dziesięciu najśmielszych towarzyszy do Maguany, rezydencyi Koanabosa, odległej o kilka dni drogi. Naprzód uwiadomił przez posła, że od Guamiquina czyli wodza Chrześcijan przynosi kacykowi turey w darze. Koanabos przyjął Hiszpanów bez żadnego podejrzenia. Hojeda, wraz ze swym orszakiem zgiąwszy kolana, ucałował jego rękę, a zadzwoniwszy łańcuchem, oświadczył, że w taki strój przybierają się kastylscy Guamiquini w czasie swych tańców, że jednak odpowiedniej byłoby wprzódy wykąpać się w rzece Yaque, położonej o godzinę drogi, i potem dopiero ozdobiwszy się turey'em, wjechać na koniu Hojedy trumfalnie do stolicy. Podobała się zdurzonemu kacykowi ta komedya, pozwolił sobie po kąpieli włożyć łańcuchy i dzwoniące kajdany, poczem siadł za Hojedą. Ten rozpędziwszy konia, rozprószył nielicznych towarzyszy Koanabosa, przerażonych widokiem rumaka,

---

[1]) *Myśl Ogólna Fiz. Wsz.* 157.

[2]) Lubbock, *Preh. tim.* 516.

kazał kacyka silnie przywiązać i pogroził mu zrzuceniem za pierwszem krzyknięciem. Spiesznie po przez góry dążył do Izabelli i wreszcie na pół zagłodzony przybył do miasta. Więźnia zamknięto w dolnej części admiralskiego domu. Nigdy nie podnosił się on, gdy wszedł Kolumb, chociaż mu wszyscy obecni Hiszpanie robili honory; ale gdy się pokazał maleńki Hojeda, kacyk wstawał, „bo nie admirał, lecz Hojeda miał odwagę porwać go z własnego państwa" [1]).

Z życia tak zwanych ludów dzikich możnaby nagromadzić nieskończoną ilość dowodów, przekonywających, jak ważną rolę w określaniu społecznych stosunków gra fizyczna brutalna moc. Osławione w naszych czasach hasło, według którego „siła idzie przed prawem", chociaż często obraża nasze uczucia, a nawet usprawiedliwia pogwałcenia moralności ustalonej, jako twierdzenie etnologiczne jest bez żadnej wątpliwości słusznem. Bo są takie prawa moralne, które rzeczywiście siła poprzedza i które z niej tylko się rodzą. Widzieliśmy to w przytoczonym wypadku a sprawdzić możemy w tysiącu innych. Jakaż jest np. geneza uświęconego poddaństwa kobiety lub niewolników, jeśli nie przemoc strony panującej? „Zamiast używać swobody osobistej — pisze Lang o Australczykach — rządzą się kodeksem reguł i mnóstwem zwyczajów, ustanawiających najokrutniejszą tyranię, jaka kiedykolwiek istniała na powierzchni ziemi, bo poświęcającej silniejszym nietylko wolę, ale dobro i życie słabszych... Najlepsze pokarmy, najsmaczniejsze kawałki, najpiękniejsze zwierzęta itd., są wzbronione kobietom i młodzieży a zastrzeżone dla starych. Kobiety należą zwykle do starszych i silniejszych. Niektórzy posiadają ich po cztery, za to młodzi muszą się bez nich obywać, jeśli nie mają siostr do dania w zamian lub dość siły i odwagi, ażeby nie pozwolić wydrzeć ich sobie darmo" [2]).

Jak wiadomo, w etyce wszystkich dotąd znanych narodów istnieją zakazy i nakazy, określające stosunek człowieka do rozmaitych przedmiotów martwych. Fetyszyzm, sabeizm, cześć zwierząt, wizerunków itp. wszystko są to objawy jednej grupy. Otóż pytanie, jakim sposobem należące tu powinności powstać mogły? Dawniej, gdy badania etnologiczne były niedokładne lub ich nie

---

[1]) *Geschichte d. Zeital. d. Entde.* 263—4.

[2]) Lubbock, *tamże*, 408.

powoływano do wyjaśniania psychologicznych i etycznych objawów, odpowiedź na to pytanie błąkała się w najdziwaczniejszych domysłach. Dziś, gdy teorya animizmu [1]) zrobiła tak olbrzymie postępy, nietrudno mi tu przy jej pomocy zagadkę rozwiązać. Ponieważ człowiek nie zawsze odkryć może przyczynę jakiegoś skutku i rozebrać istotę skomplikowanych zdarzeń, więc ucieka się do najprostszego środka, mianowicie sprawcą skutku robi niewidzialnego ducha, przypisując mu rolę przyczyny. Pamiętać zaś trzeba, że im człowiek stoi w swem umysłowem rozwinięciu niżej, tem więcej ma przedmiotów swej niewiadomości, tem szczodrzej musi rozdawać im dusze. Nic też dziwnego, że ludy pierwotne ożywiają cały świat widzialny, gdyż inaczej nie miałyby sobie wytłomaczyć jego faktów. Koniecznem następstwem takiego uduchownienia rzeczy martwych jest przypisanie im woli; że zaś często wola ta objawia się z niepokonaną siłą, zawarunkowywa sobie tym sposobem w uczuciach człowieka najrozmaitsze powinności. Uwydatni nam to jakikolwiek przykład. Etnolodzy opowiadają, że gdy raz morze wyrzuciło na brzeg zamieszkały przez dzikie plemię kawałek kotwicy i gdy zabierający ją z rozkazu władcy poddany nagle umarł, od tego czasu kotwica stała się u owego plemienia przedmiotem głębokiej czci. Naturalnie przyczyną związanych z tą czcią obowiązków nie było nic innego, tylko ten błędny wniosek: ponieważ człowiek, podnosząc kotwicę, umarł, musi w niej zatem być utajona jakaś wyższa moc, która, rażąc go śmiercią, objawiła swoją wolę i nakazała względem siebie moralne prawa. Tegoż samego pochodzenia jest pokrewny obyczaj w jednej grupie dzikich, zabraniający gwizdać między skałami dla tego, ze raz ich odłam, stoczywszy się, zgniótł gwiżdżącego przechodnia. Słowem więc, zarówno w stosunkach ludzi do ludzi, jak i ludzi do całego pozostałego świata, rzeczywiste lub urojone popędy samolubstwa wyznaczają woli jej konieczne granice i tym sposobem przyjmują udział (z innemi popędami) w układaniu moralno-społecznej równowagi. Stary Pindar słusznie mówił: „Wszechmogący zwyczaj panuje ciągle nad ludźmi i bogami, zmieniając mocniejszą pięścią gwałty na prawa, jak tego dowo-

---

[1]) Teoryę tę najszczegółowiej opracował Tylor w znanej nam *Primitive Culture*, zwłaszcza w jej tomie drugim.

dzą czyny Herkulesa” [2]). Istotnie, ile razy utworzy się taka równowaga moralno-społeczna, który zdoła się utrzymać przez tyle szeregiem idących pokoleń, że stanie się dla nich systematem norm bezwiednie przyjętych i przestrzeganych, tyle razy odkreślą się dla każdej jednostkowej woli odpowiednie granice swobody. A jakkolwiek normom tym w pierwszych generacyach grozi niestłumiony opór popędów somolubnych, w następnych jednakże ginie on niemal zupełnie, ustępując miejsca wyrobionej w walce uległości. Bo nie należy zapominać, że każda nowa generacya poddaje się coraz większej zmianie na korzyść ustanowionej siłą równowagi. Reguły, do których praojców trzeba było zmuszać gwałtem, w prawnukach napotykają dobrowolną gotowość. To, co dla pierwszych było zakazem, staje się dla ostatnich obowiązkiem; ci bowiem rodzą się już w warunkach, które istniejący porządek rzeczy bardziej usprawiedliwiają i zalecają, niż potępiają. Niewolnicy dwudziestego pokolenia mniej czują ucisk, niż pierwszego. Przy tworzeniu się rodziny obok popędów współczuciowych występują również, a nawet przeważnie, samolubne — mężczyzny i kobiety. Ta strona, która swoje pragnienia poprze większą siłą i utrwali je, pozyska i przekaże potomstwu daleko więcej praw od słabszej. Podobny proces zachodzi we wszystkich innych stosunkach społecznego samolubstwa. Ujmując zaś cały nasz wywód odnośnie pierwszej grupy popędów, otrzymujemy następującą zasadę:

Każdy taki stosunek jednostkowej do społecznej woli, płynącej z popędów *samolubnych*, który, zwyciężywszy inne jego postacie, nietylko chwilowo, ale i tak długo utrzymać się zdoła w społecznym rozwoju, że z czasem stanie się dla następnych pokoleń dobrowolnie zachowywaną i obowiązującą normą postępowania—tworzy wzór moralnego prawa.

Widzieliśmy jednak, że w człowieku oprócz samolubnych działają inne popędy, które nazwaliśmy współczuciowemi. Popędy te według naszego pojęcia przeciwstawiają się pierwszym i dają początek pobudkom lub czynom, poświęconym dla cudzego dobra. Jednostka, sympatyzując z podobnemi sobie, doznaje w swym egoizmie potrzeby wspierania ich interesów. Zdawałoby się na pozór, że skoro współczucie z natury swojej jest w społecznej grupie bardzo pożądanem, nie napotyka w niej żadnych gra-

---

[1]) Ustęp ten przytacza F. W. Wagner w objaśnieniach do *Gorgiasa*.

nic. Tak przecież nie jest. Bo, jak już poprzednio wspomniałem, społeczeństwo wymaga od jednostki poświęceń oznaczonych, nie pozostawiając jej w tym względzie bezgranicznej swobody. Inaczej być nie może. Gdyby popędy współczuciowe objawiały się nieograniczenie, zamiast korzyści przynosiłyby ustawiczną szkodę nawet tym, których dobro byłoby ich bezpośrednim celem. Zważmy, że wszelki współczuciowy popęd, oceniany w stosunku do całej społecznej grupy, działa w intesie jednostkowym, samolubnym, gdyż dla niej jest rzeczą obojętną, czy ktoś sam w swej sprawie występuje, czy też przez zastępcę. Różnica jest tylko ta, że indywidualny interes osoby A, albo osób A, B, C itd. nie jest reprezentowany przez samą osobę A, albo osoby A, B, C itd. lecz przez X. Weźmy przykład. Maurycy kocha swoją ubogą matkę i postanawia zapewnić jej szczęście. Czy społeczeństwo pozwoli mu działać nieograniczenie na jej korzyść z pominięciem dobra wszystkich jednostek? Bynajmniej. Gdy przed sądem stanie ojciec, który okradł kogoś dla uratowania syna od głodu, wzbudzi w nas litość, może nawet uzyskać zupełne rozgrzeszenie, niemniej wszakże czyn jego będzie się sprzeciwiał moralnej normie. Dla społeczeństwa, abstrakcyjnie biorąc, jest rzeczą równoważną, czy kradł syn, czy ojciec dla syna, gdyż w obu wypadkach jeden popęd samolubny przeszedł granicę nakreśloną mu przez inne. Popędy współczuciowe podlegają w życiu społecznem ograniczeniu woli ogólnej nawet wtedy, gdy mają na widoku szczęście całej grupy. Bo przypuśćmy, że wychrzczony muzułmanin, pragnąc zbawienia swych rodaków, zaczyna ich nawracać na chrześcijańską wiarę. Mimo że jego tendencya będzie nawskróś współczuciową, nie zostanie uznana za moralną, lecz za niegodną i szkodliwą.

Słowem więc, o popędach współczuciowych powiedzieć można toż samo, co o samolubnych, mianowicie że one w społeczeństwie nie mógą działać z bezwzględną swobodą, lecz muszą stosować się do praw równowagi ogólnej summy popędów. Swoboda ich jest w jednostce zawarunkowana swobodą innych jednostek tejże grupy. Jeżeli zaś między popędami współczucia wszystkich jej osobników utworzy się jakikolwiek stosunek, to on potrzebuje tylko przyjaznych okoliczności, ażeby mógł stać się prawidłowym. Czyli wyrażając się językiem poprzedniego wniosku, wypada nam powiedzieć: każdy taki stosunek jednostkowej do społe-

cznej woli, płynącej z popędów *współczuciowych*, który, zwyciężywszy inne jego postacie, nietylko chwilowo, ale i tak długo w społecznym rozwoju utrzymać się zdoła, że z czasem stanie się dla następnych pokoleń dobrowolnie zachowywaną i obowiązującą normą postępowania— tworzy wzór moralnego prawa.

Dla uniknięcia wszelkich nieporozumień winienem tu dołączyć krotkie objaśnienie dwu kategoryi moralnych praw, które zdają się naszemu rozumowaniu przeczyć. Mówię o zamieszczanych w każdym etycznym systemacie przepisów powinności względem bóstwa i samego siebie [1]). I one mają swoje źródła w równowadze samolubnych i współczuciowych popędów. Bo naprzód, co się tyczy przepisów religijnych, to przy bliższej rozwadze widzimy, że wola i popędy najwyższej istoty są tylko popędami jej czcicieli. Żaden Jehovah lub Allah nie określa swego stosunku do ludzi sam, lecz w osobie Żydów i Mahometanów, a zatem ich wolą. Wszelka więc powinność względem bóstwa pochodzi nie od niego, lecz od jego wyznawców. Bóstwo w tym razie jest niejako współobywatelem tej grupy, nad którą panuje, a przyznane mu przywileje powstają tąż samą drogą, którąśmy wyżej nakreślili dla popędów i przywilejów ludzkich, bądź w stosunkach człowieka do człowieka, bądź w stosunkach człowieka do przedmiotów martwych.

Do tegoż źródła sprowadzić się dadzą dziś już w Etyce zupełne zdyskredytowane, w życiu jednakże przestrzegane obowiązki względem siebie. Jeżeli jakiś sposób postępowania okazał się w społecznej grupie pożądanym i w jej tradycyi zdołał się z tą wartością utrzymać, tworzy normę dla odpowiednich czynów. Te właściwości jednostki, które jej współtowarzyszom przynoszą korzyść i zapewniają ich współczucie, stają się z czasem przymiotami, wymaganemi dla własnego jej dobra. Doświadczenie społecznej grupy zachowuje w pamięci, jakie indywidualne cechy dostarczają pobudek pożądanym czynom, a chociaż potem od konieczności spełniania ostatnich uwalnia, nie przestaje nadawać pierwszym odpowiedniej ceny. Zaledwie potrzebuję wspominać, że

[1]) Zwracam uwagę czytelnika na wstępne zastrzeżenie mej pracy, że jej celem nie jest dogmatyzowanie, lecz tłomaczenie genezy praw moralnych. Uznajemy więc, czy nie uznajemy tych kategoryj obowiązków praktycznie, skoro jako moralne istnieją, nie możemy ich z pod rozbioru wyłączać i musimy je uznać teoretycznie.

i te obowiązki względem siebie, które sankcyę dla siebie czerpią z nadziemskich źródeł, tąż samą drogą z ziemskich płyną.

W całem rozumowaniu obecnego rozdziału akcentowałem nadewszystko dwa zjawiska, które nowsza Psychologia śledzi ze szczególnem zajęciem, mianowicie przystosowywanie się organizmów i odziedziczanie[1]; t. j. każda jednostka przystosowywa się do współczesnych warunków swego życia i dziedziczy odpowiadające im właściwości od pokoleń bezpośrednio ją poprzedzających. Co do pierwszego punktu, o ile on dotyczy moralnych procesów, mówiłem na początku obecnego rozdziału. Powiedziałem jednak przytem, że stosunki woli między członkami społecznej grupy muszą się czas jakiś utrzymać, t. j. przejść dziedzictwem przez szereg generacyi, ażeby stać się mogły normami tej woli. Otóż widzieliśmy, że według wszelkiego prawdopodobieństwa tego rodzaju dziedzictwo przekazuje się głównie obyczajowym a nie fizyologicznym procesem. Pozostaje nam więc określić, jakich warunków potrzebują stosunki woli w społecznej grupie, ażeby się jako normy postępowania utrwalić i przez to uprawnić mogły. Pominąwszy możliwe psychofizyczne zmiany, o których nic pewnego nie wiemy; pominąwszy bojaźń przed wiecznie czuwającą nad utrzymaniem swojego uporządkowania siłą, znajdujemy w tej roli przedewszystkiem zachowawcze żywioły wychowania. Człowiek przed własnem doświadczeniem, któreby mu pewne normy woli zalecić mogło, uczy się doświadczenia starszych i zarazem mu współczesnych pokoleń, zwracających jej popędy w kierunku i na korzyść stosunków istniejących. Naprzód słyszy, że otaczający go porządek społeczny jest dobry, obowiązkowy i chwalony; później sam się przekonywa, że porządek ten jest rzeczywiście dobry, obowiązkowy i chwalony; a ponieważ jednocześnie rozwijają się odpowiednie dla społecznego ustroju popędy, dojrzały pod takiemi wpływami organizm staje się dobrowolną podporą społecznej równowagi, chociażby go ona dotkliwie uciskała. Jeżeli zaś jednostka odważy się kiedykolwiek wątpić o słuszności ogólnie przestrzeganych reguł, to oprócz zewnętrznego oporu ze strony innych jednostek musi jeszcze w sobie samej pokonać trzy główne konserwatywne siły: przyzwyczajenie,

[1] Głównym i najznakomitszym przedstawicielem tej teoryi w Psychologii, jest H. Spencer.

język i religiję, które najczęściej odnoszą nad nią zwycięztwo. Przyzwyczajenie powstrzyma ją od zmiany postępowania nałogiem, język przypomni starą formułę wyrazami, religija wszelkie odstępstwo potępi. Każda religija jest systematem wiedzy, w której wiara zastępuje miejsce przekonania z dowodów. Jeżeli wszakże przypatrzymy się rozwojowi pojęć moralnych, to spostrzeżemy, że pewne przyjęte w niej i jako dowody moralnych reguł podawane prawdy z tych właśnie, chociaż niezawsze uświadomionych reguł powstały. Nie ulega np. wątpliwości, że Hindusy wprzódy pokonali i ujarzmili Pariasów, zanim wynaleźli ich hańbiący rodowód. Jeśli więc tenże Hindu zechce uwolnić się od obyczaju wzgardy dla potępionej kasty, to musi naprzód pokonać swoje przyzwyczajenie do wstrętu względem Parii, niemile brzmiące słowo: Paria, wreszcie swoją wiedzę o nizkiem pochodzeniu Parii — co zwykle przechodzi jego siły. Takiż proces obserwować możemy w losie innych niewolników, kobiet itd. Uwzględnić musimy nakoniec jedną ważną okoliczność, która może najdzielniej przyczynia się zarówno do powstawania, jak i utrwalania się moralnych reguł, mianowicie ich użyteczność. Skoro każda jednostka przekonywa się, że pewne sposoby postępowania są dla niej i dla ogółu konieczne i korzystne, chętnie poddaje im swoją wolę i stara się o ich zachowanie.

To są warunki, w których normy cz ynów powstawać i utrwa lać się mogą.

Nie powinienem pominąć jednego szczegółu, który mógłby dać powód do zarzutu przeciw moim twierdzeniom, mianowicie moralnych ustaw, których autorami są pojedyncze, epokę otwierające osobistości. Otóż ustawy te, przez niektórych filozofów uznawane za główne źródło praw moralnych, o ile rzeczywiście rodzą się z mądrości jednostkowej, nie przeczą bynajmniej naszemu rozumowaniu. Bo etyczni prawodawcy są albo tłomaczami popędów, które świadomie czy bezwiednie wytworzyły się w usposobieniach społecznej grupy, a przez nich tylko bywają sformułowane i uświadomione; albo też bez uwzględniania tych popędów pokonywają ogólną wolę i wtedy stosuje się do nich to, co poprzednio o zwycięzkiej woli powiedziałem. Innemi słowy: albo prawodawca jedynie uporządkowywa chęci jakiegoś społeczeństwa, albo mu narzuca wolę własną, która wtedy dopiero stanie się rzeczywiście moralnie obowiązującą, gdy znajdzie odpo-

wiednie dla siebie warunki i zdoła się w nich utrwalić jako obyczaj. W przeciwnym razie pozostanie ciągle prostym musem, władającym, póki mu fizycznej siły starczy.

W jednym z pierwszych rozdziałów tej pracy doszliśmy do wniosku, że niezmienne i powszechne prawa moralne nie istnieją. Otóż wniosek ten winienem tu sprowadzić do właściwych granic, gdyż nie ulega wątpliwości, że *niektóre* reguły występują *prawie* we wszystkich społecznych grupach. Dorozumieć się łatwo, że muszą to być takie normy postępowania, bez których społeczeństwo z trudnością, albo wcale utrzymać się nie może. Zbadawszy je uważnie drogą etnologicznych zestawień, odnajdujemy rzeczywiście jedną regułę, która prawie powszechnie obowiązuje i stanowi najgłówniejszy warunek społecznego ustroju. Jest nią: *zakaz unicestwiania istot podobnych*. Mowię wyraźnie *podobnych*, gdyż, jak wiemy, zakaz ten w większej części społeczeństw nie rozciąga się do istot fizycznie lub duchowo różnych (np. zwierząt, niewolników, członków innego plemienia itp.) Że tylko przy tym warunku istnieć może społeczna grupa, nie potrzebuję dowodzić; że jednak i on nie jest bezwyjątkowym, sprawdzić łatwo na podstawie znanych nam faktów zabijania bliźniąt, starców itd. Obowiązek zatem szanowania życia istoty podobnéj jest najpowszechniejszem, ale nie bezwzględnie powszechnem prawem moralnem.

Mimo wszelkich różnic, ludzie są z sobą blizko spokrewnieni, posiadają też same popędy, układają się do tejże samej równowagi społecznej; nic więc dziwnego, że dochodzą do podobnych moralnych praw, ile razy warunki fizycznego otoczenia lub odmiany duchowego rozwinięcia nie zmodyfikują norm ich życia. Być może, a nawet jest niemal pewnem, że gdy cywilizacya w naszym rodzie się wyrówna, gdy wewnętrzny nasz ustrój przedstawiać będzie bardzo nieznaczne odmiany, cała ludzkość tak ujednostajni swe moralne prawa, że im słusznie należyć się będzie tytuł powszechności. Przyszłość taką wróżą nam wszyscy wielcy myśliciele. Tymczasem dziś nie możemy zamykać oczu na różnice w moralnem uporządkowaniu społeczeństw, a nadewszystko nie możemy teraz i nigdy dowodzić jego stałości.

Nie pozostaje nam już teraz nic innego, jak zsumować ogólny rezultat naszej pracy.

Wywnioskowaliśmy, że: *wszystkie te stosunki popędów woli, które, zwyciężywszy inne postacie ich społecznego układu, nietylko chwilo-*

wo, ale i tak długo w rozwoju utrzymać się zdołają, że z czasem staną się dla następnych pokoleń dobrowolnie zachowywanemi i obowiązującemi normami postępowania, tworzą wzory praw moralnych. Innemi zaś słowy: *moralne prawa są to formuły tych stosunków woli między jednostkami społecznemi, które się w rozwoju ich własnego i ich przodków życia okazały koniecznemi lub pożądanemi.*

Na pytanie więc: *zkąd powstają prawa moralne?* dać możemy jedynie taką krótką odpowiedź: *Prawa moralne powstają z utrwalonych norm społecznie zjednoczonej i uporządkowanej ludzkiej woli.* Ich rodowód, w głównych stopniach zawarty, przedstawia się w szeregu następujących przemian: z popędów woli rodzą się czyny, z czynów ich normy (obyczaje), z norm ich formuły — moralne prawa.

Na myśl wyjaśnienia genezy praw moralnych naprowadziło mnie badanie ich postępu, w którem bez tego wyjaśnienia nie mogłem dojść do zadawalniających rezultatów. Opracowawszy, na ile sił starczyło, jedno zagadnienie, opracuję łatwiej i prędzej drugie, które będzie przedmiotem osobnego traktatu.

KONIEC.

SPIS TREŚCI.

SPIS RZECZY

OMYŁKI DRUKU.

Oprócz uchybień drobnych: braku lub niewłaściwości przestankowania, użycia głosek małych zamiast wielkich lub odwrotnie, zmian ortografii itd., zwracam baczność czytelnika na następujące ważniejsze błędy:

Str. 4	*w.* 9	*z góry*, *zam.*:	ze	*czytaj:*	że
„	„ 18	„	— jednoznaczuych	—	jednoznacznych
„ 7	„ 9	„	— objaśnienia	—	objaśniania
„ 14	„ 12	„	— namniej	—	najmniej
„	„ 13	„	— etycznej	—	etyczne
„ 19	„ 3	„	— przepście	—	przepaście
„	„ 14	*z dołu*	— ją	—	je
„ 23	„ 12	*z g.*	— oidpowiedź	—	odpowiedź
„ 28	„ 22	„	— jednakże	—	jednakie
„ 30	„ 1	„	— regatywnych	—	negatywnych
„	„ 5	„	— ideałami	—	ideami
„	„ 21	„	— z ronią	—	z ironiją
„ 33	„ 2	*z d. przyp.*	— est	—	jest
„ 28	„ 15	*z g.*	— w inne porywy	—	o innych porywach
„ 41	„ 1	„	— Świat o to	—	Światło to
„ 47	„ 6	*z d.*	— 4)z	—	4)?
„ 49	„ 8	*z d.*	— ego	—	jego
„ 58	„ 2	*z d. przyp.*	— owy	—	sowy
„ 59	„ 10	*z d.*	— że ci	—	że „ci
„ 60	„ 17	*z g.*	— systemacznie	—	systematycznie
„ 66	„ 3	„	— Cnota	—	Cnotę
„ 67	„ 21	„	— a wielu	—	a w wielu
„	„ 24	„	— Zobaczmy	—	Zobaczymy
„ 70	„ 20	„	— determinzmu	—	determinizmu
„ 75	„ 1	„	— 180	—	1805
„ 80	„ 3	*z d.*	— Nie	—	Nic
„	„	„ *przyp.*	— euvres	—	oeuvres
„ 92	„ 8	*z d.*	— ztąd	—	zkąd
„ 97	„ 16	*z g.*	— pozaobrębu	—	po za obrębu
„ 100	„ 3	„	— jaki	—	jak i
„ 106	„ 10	„	— historycznych	—	etycznych
„ 159	„ 4	*z d.*	— znpełnie	—	zupełnie
„ 164	„ 23	*z g.*	— dowodzeni amoralistów	—	dowodzenia moralistów
„ 176	„ 23	„	— ronu	—	tonu
„	„ 4	*z d. przyp.*	— altrömisehen	—	altrömischen
„ 177	„ 4	„	— *to były*	—	*to było*
„	„ 8	„	— Unbewausgten	—	Unbewussten
„ 183	„ 12	*z g.*	— przekowany	—	przekonany
„	„ 12	*z d.*	— zsprzeczyć	—	zaprzeczyć
„ 188	„ 1	*z d. przyp.*	— amatorstwua zmykać	—	amatorstwu zamykać
„ 191	„ 15	„	— miezry	—	mierzy
„ 206	„ 1	„	— charakterystycznemz namieniem	—	charakterystycznem znamieniem
„ 209	„ 1	*z g.*	— yny	—	syny
„ 231	„ 28	„	— Zdanie	—	Zadanie
„ 239	„ 7	„	— rozwija	—	nawija

Inne prace tegoż autora.

1) O średniem wykształceniu kobiet, odczyt publiczny (Przegląd Tygodniowy, Warszawa, 1873).
2) O wyższem ukształceniu kobiet, odczyt publiczny (Przeg. Tyg., 1874).
3) Dziedziczność charakteru, (Tydzień, Lwów 1875).
4) Filozofowie Niewolnicy, (Tydzień, Lwów 1876).
5) Ein Versuch die Entstehung der Moralgesetze zu erklären, Inaugural Dissertation, Krakau 1876.
6) O prześladowaniu djabła w Polsce, (Przegląd Tygodniowy 1877).
7) Dumania Pessymisty, (Przeg. Tyg. 1876), osobno wydanie II Lublana 1877.

Wł. Okońskiego.

8) Niewinni, dramat w 3 aktach (Przeg. Tygod. 1875) osobno Warszawa 1876, wydanie II, Kraków 1876.
9) Ojciec Makary, dramat w 3 aktach, Kraków 1876.
10) Antea, dramat w 1 akcie (Przeg. Tygodn. 1876) osobno przy Niewinnych, Kraków 1876.
11) Na targu, dramat w 1 akcie (Przeg. Tyg. 1876).
12) Za maską, dramat w 1 akcie (Przeg. Tyg. 1876).
13) Helvia, dramat w 1 akcie (Przeg. Tyg. 1876).
14) Poddanka, dramat w 1 akcie (Przeg. Tyg. 1877).

Przygotowano do druku:

15) Piękna, dramat w 4 aktach.